TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN

Discurso y excedente de sentido

Paul Ricœur

siglo veintiuno editores

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

lingüística
y
teoría literaria

traducción de
GRACIELA MONGES NICOLAU

TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN
Discurso y excedente de sentido

por
PAUL RICŒUR

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
DEPTO. DE LETRAS

siglo
veintiuno
editores

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7° N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
PRÍNCIPE DE VERGARA 78, 28006, MADRID, ESPAÑA

portada de josé manuel alderete

primera edición en español, 1995
sexta edición en español, 2006
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
en coedición con la universidad iberoamericana
publicado con el acuerdo de la
texas university press y la scott meredith agency, l.p.
845 third avenue, nueva york, n. y. 10022

isbn 968-23-1955-2

primera edición en inglés, 1976
© texas christian university press, fort worth
título original: *interpretation theory. discourse and the surplus of meaning*

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE

PREFACIO 9

INTRODUCCIÓN 13

1. EL LENGUAJE COMO DISCURSO 15

Langue y *parole:* el modelo estructural, 16; La semántica *versus* la semiótica: la oración, 20; La dialéctica del acontecimiento y el sentido, 22; La intención del interlocutor y el sentido de lo expresado, 26; El "querer decir" como "significado" y "referencia", 33; Algunas implicaciones hermenéuticas, 36

2. HABLA Y ESCRITURA 38

Del habla a la escritura, 38; Un argumento en favor de la escritura, 50; La inscripción y el distanciamiento productivo, 55

3. LA METÁFORA Y EL SÍMBOLO 58

La teoría de la metáfora, 59; De la metáfora al símbolo, 66; Los grados intermedios entre el símbolo y la metáfora, 76

4. LA EXPLICACIÓN Y LA COMPRENSIÓN 83

Más allá de la hermenéutica del romanticismo, 83; De la conjetura a la validación, 86; De la explicación a la comprensión, 92

CONCLUSIÓN 101

ÍNDICE ANALÍTICO 107

PREFACIO

"Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido" constituye la parte introductoria y a la vez esencial del extenso examen que su autor, el pensador francés Paul Ricœur, dedicara al sentido metafórico en *La metáfora viva*,[1] publicada en francés en 1975; asimismo, anticipa la teoría interpretativa y la critica literaria de toda su obra subsiguiente, que culminará con *Tiempo y narración*.[2] *La metáfora viva* y *Tiempo y narración*, según advierte su propio autor, son obras gemelas que, aunque se publicaron con bastantes años de intervalo, fueron concebidas conjuntamente.

Teoría de la interpretación, presentado aquí, está constituido por cuatro ensayos: el primero se inicia con el examen del lenguaje como discurso; el segundo enuncia los ajustes que se necesitan hacer para enfocar el discurso escrito como distinto del discurso hablado; el tercero aborda los factores que contribuyen a la polisemia de las palabras y a la ambigüedad de las oraciones para confrontar el problema de la plurivocidad, y el cuarto y último explica cómo la teoría textual de la interpretación llega a su culminación con la dialéctica de la explicación y la comprensión.

Ricœur reconoce la importancia que la lingüística moderna ha dado al estudio del discurso, pero también insiste en la necesidad de regresar a las raíces de la tradición filosófica griega, a Platón y Aristóteles.

En este punto, Ricœur introduce el concepto de discurso como dialéctica del acontecimiento y el sentido: el acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es también el intercambio intersubjetivo en sí, y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acontecimiento del habla no es la experiencia

[1] Paul Ricœur, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975; Paul Riocœur, *The rule of metaphor*, University of Toronto Press, 1977 (trad. por Robert Czerny, Katheleen McLaughllin y John Costello, S.J.).

[2] Paul Ricœur, *Temps et recit*, París, Seuil, 1985 (ed. esp. Siglo XXI, en prensa); Paul Ricœur, *Time and narrative*, vols. I, II, III, University of Chicago Press (vols. I y II, 1985, trad. por Katheleen McLaughllin y David Pelleuer; vol. III, 1988, trad. por Kathleen Blaney y David Pallauer).

del hablante como ésta fue experimentada, sino su sentido. La experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significación, su sentido, se hace público a través del discurso. Ricœur coincide con Frege al no satisfacerse con la sola significación, ya que ésta presupone una referencia. Sólo la dialéctica del sentido y la referencia dice algo sobre la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo.

En el segundo ensayo se abordan los ajustes que se deben hacer para considerar el acto de escribir como distinto al de hablar, y se exponen argumentos mediante los que el autor limita su búsqueda al espectro del lenguaje escrito. Ricœur empieza por señalar cómo a través de la escritura el sentido del lenguaje se separa del acontecimiento del habla, y luego explica por qué la escritura constituye la plena manifestación del discurso. Abundando en su teoría del discurso, divide este ensayo en cinco apartados: la fijación del mensaje, el mensaje y el hablante, el mensaje y el escucha, el mensaje y el código y, por último, el mensaje y la referencia. Afirma, también, que no existe un texto absoluto y que la literatura es un discurso escrito que tiene la capacidad de redescubrir el mundo a sus lectores.

El tercer ensayo, titulado "La metáfora y el símbolo", retoma el tema de la capacidad del mensaje para transmitir más de un sentido. Indaga cómo dos sentidos pueden ser posibles para una misma expresión. En un principio, remite a la crítica literaria positivista del siglo XIX, que hizo una distinción entre la denotación y la connotación: sólo la denotación era cognitiva y por ende, constituía el objeto del cuestionamiento semántico; la connotación era considerada extrasemántica porque abarcaba evocaciones emotivas y no tenía un valor cognitivo. A continuación, le niega validez a esta postura y sostiene que la metáfora viva tiene un valor que no es meramente emotivo, puesto que crea un nuevo sentido y nos dice algo nuevo sobre la realidad. Es digno de resaltar que Ricœur amplia aún más su teoría de la tensión de la metáfora al abarcar el símbolo.

La base del sentido está, como lo dijo anteriormente, en el retorno al mundo de la acción, donde se encuentra todo sentido. Este exceso de sentido del símbolo puede ser opuesto al sentido literal, pero sólo bajo la condición de que opongamos dos niveles de significación. Es el reconocimiento del sentido literal lo que nos permite ver que el símbolo todavía tiene un excedente de sentido, o más bien se trata de un solo movimiento que nos lleva del nivel literal a un segundo sentido.

Ricœur coincide con Northrop Frye cuando éste dice que la característica del lenguaje poético es su fuerza centrípeta, a diferencia de la centrífuga, como sucede en el discurso didáctico. Además, Ricœur hace hincapié en distanciar su teoría de la de los hermeneutas románticos que luchaban por reconstruir el genio de un autor a través de su obra. Él postula una teoría de la interpretación que está plenamente vinculada a la lectura de la obra literaria en sí. El proceso de la interpretación está determinado por los fenómenos a ser interpretados y por los correspondientes a la experiencia de lectura. Asimismo, establece la importancia de los conceptos de la explicación y de la comprensión y, si bien los maneja como términos duales o bipolares, no deja de aclarar de qué modo ambos forman una dialéctica mediatizada y sumamente compleja.

Es así como la critica literaria se transforma en un movimiento que va y viene del texto al crítico, en un proceso inacabado que se da para beneficio de este último y de todos aquellos que comparten el comentario del texto. Esto no implica que en el proceso interpretativo no haya finalmente ninguna significación de verdad o de conocimiento: ésta se obtiene siempre que se cumpla la meta de la interpretación, que consiste en compartir la propia interioridad con los demás.

Unas cuantas palabras sobre mi labor. Cuando ha sido necesario he consultado las traducciones al español que hizo Agustín Neira de *Tiempo y narración* (1987) y *La metáfora viva* (1980), publicadas por Cátedra al igual que la traducción de *La metáfora viva* de Graziella Baravalle (Buenos Aires, Megápolis, 1977). He seguido lo más fielmente posible la versión en inglés, tratando de no oscurecer los puntos medulares de la teoría de la interpretación que Ricœur plantea y desarrolla.

GRACIELA MONGES NICOLAU

INTRODUCCIÓN

Los cuatro ensayos que conforman este volumen tienen como base y a la vez amplían las conferencias que impartí en la Texas Christian University del 27 al 30 de noviembre de 1973, con motivo de la celebración de su centenario. Pueden ser leídos como ensayos separados, pero también como una serie de aproximaciones realizadas paso a paso y encaminadas a buscar la solución de un solo problema: cómo comprender el lenguaje a nivel de producciones tales como el poema, la narrativa y el ensayo, ya sea literario o filosófico. En otras palabras, el problema central que está en juego en estos cuatro ensayos es el de las obras; en particular, el del lenguaje como *trabajo*.

Una comprensión cabal de este problema no se logra sino hasta llegar al cuarto ensayo, que trata sobre las dos actitudes aparentemente en conflicto que podemos asumir al abordar el lenguaje como trabajo; me refiero al conflicto aparente entre la explicación y la comprensión. No obstante, creo que este conflicto es sólo aparente y que puede ser superado si se logra demostrar que estas dos actitudes están dialécticamente relacionadas una con la otra. De ahí que sea esta dialéctica la que haya constituido el horizonte de mis conferencias.

Si se puede decir que la dialéctica entre la explicación y la comprensión proporciona la referencia última de mis comentarios, el primer paso tomado en esa dirección debe ser uno decisivo: debemos cruzar el umbral más allá del cual el lenguaje se sostiene como *discurso*. Por consiguiente, el tema del primer ensayo es el del lenguaje como discurso. Pero en la medida en que sólo el lenguaje escrito exhibe íntegramente los criterios del discurso, una segunda investigación se refiere a la magnitud de los cambios que afectan al discurso cuando ya no es hablado, sino escrito. Por ello, el título de mi segundo ensayo es "Habla y escritura".

Avanzamos un paso más en la exposición de la teoría del texto que emerge de esta discusión al tratar el tema de la *plurivocidad*, que pertenece no solamente a las palabras (polisemia) o incluso a las oraciones (ambigüedad), sino también a las obras del discurso en toda su extensión, tales como los poemas, las narraciones y los

ensayos. Este problema de la plurivocidad, discutido en el tercer ensayo, nos ofrece la oportunidad de efectuar una transición decisiva al problema de la interpretación, regida por la dialéctica de la explicación y la comprensión dialéctica que, como he indicado, es el horizonte de toda esta serie de trabajos.

Deseo expresar mi gratitud y reconocimiento a los miembros de la Texas Christian University por la oportunidad que me brindaron de impartir las conferencias que forman la base de este libro, así como por la gentil hospitalidad mostrada durante mi estancia en ese lugar. Me complace haber podido contribuir a la conmemoración de su centenario.

1. EL LENGUAJE COMO DISCURSO

Los términos en los que se discutirá en este ensayo el problema del lenguaje como discurso son modernos en el sentido de que no podrían haber sido formulados adecuadamente sin los enormes progresos de la lingüística moderna. Sin embargo, aunque los términos son modernos, el problema en sí no es nuevo. Siempre ha sido conocido. En el *Cratilo*, Platón ya había mostrado que el problema de la "verdad" de las palabras o nombres aislados debe permanecer indeterminado porque el nombrar no agota el poder o la función del habla. El *logos* del lenguaje requiere por lo menos de un nombre y un verbo, y es el entrelazamiento de estas dos palabras lo que constituye la primera unidad del lenguaje y el pensamiento. Incluso esta unidad tan sólo formula su pretensión de poseer la verdad; la cuestión aún debe decidirse en cada instancia.

El mismo problema se presenta de nuevo en las obras más maduras de Platón, tales como el *Teeteto* y el *Sofista*. Ahí el asunto estriba en comprender cómo es posible el error, o sea, cómo es posible decir lo que no viene al caso, si hablar siempre significa decir algo. Platón se ve nuevamente obligado a concluir que una palabra en sí misma no es ni verdadera ni falsa, aunque una combinación de palabras puede significar algo aun cuando no haya captado fenómeno alguno. Una vez más quien conduce esta paradoja es la oración, no la palabra.

Tal es el primer contexto dentro del cual el concepto de discurso fue descubierto: el error y la verdad son "afecciones" del discurso, y el discurso requiere de dos signos básicos —un nombre y un verbo— que están conectados en una síntesis que va más allá de las palabras. Aristóteles dice la misma cosa en su tratado *Sobre la interpretación*. Un nombre tiene un significado y un verbo tiene, además de un significado, una indicación de tiempo. Solamente su unión produce un nexo predicativo, que puede ser llamado *logos*, discurso. Es esta unidad sintética lo que conlleva el doble acto de aseveración y de negación. Una aseveración puede ser contradicha por otra aseveración, y puede ser verdadera o falsa.

Este pequeño resumen de la etapa arcaica de nuestro problema

tiene como propósito recordarnos tanto la antigüedad como la continuidad del problema del lenguaje como discurso. Sin embargo, los términos dentro de los cuales lo discutiremos ahora son bastante nuevos porque toman en cuenta la metodología y los descubrimientos de la lingüística moderna.

En términos de esta lingüística, la cuestión del discurso se ha convertido en un auténtico problema, porque ahora el discurso puede oponerse a un término antagónico que los filósofos antiguos no reconocían o daban por sentado. Hoy en día este término opuesto es el objeto autónomo de la investigación científica. Es el código lingüístico el que da una estructura específica a cada uno de los sistemas lingüísticos, que conocemos como las diversas lenguas habladas por diferentes comunidades lingüísticas. Lengua aquí significa, entonces, algo distinto a la capacidad general de hablar o a la capacidad común para expresarse verbalmente. Designa la estructura particular del sistema lingüístico particular.

Con las palabras "estructura" y "sistema" emerge una nueva problemática que tiende, al menos inicialmente, a posponer, si no a cancelar, el problema del discurso, que está condenado a alejarse del primer plano de interés y convertirse en un problema secundario. Si actualmente el discurso sigue siendo problemático para nosotros, es porque los principales logros de la lingüística tienen que ver con el lenguaje como estructura y sistema y no con su uso. Por lo tanto, nuestra tarea será la de rescatar el discurso de su exilio marginal y precario.

LANGUE Y *PAROLE*: EL MODELO ESTRUCTURAL

El abandono del problema del discurso en el estudio contemporáneo del lenguaje es el precio que debemos pagar por los increíbles resultados a que dio lugar el famoso *Curso de lingüística general* del lingüista suizo Ferdinand de Saussure.[1] Su trabajo se apoya en una distinción fundamental en la lengua como *langue* y *parole*, que ha

[1] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1971; traducción al inglés de Wade Baskin, *Course in general linguistics*, Nueva York, McGraw-Hill, 1966. [Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armiño, Ediciones Nuevomar, 1982.]

moldeado decisivamente la lingüística moderna. (Advirtamos que Saussure no hablaba de "discurso", sino de "*parole*". Más adelante entenderemos por qué.) *Langue* es el código o conjunto de códigos en el que un hablante particular produce *parole* como un mensaje particular.

Con esta dicotomía fundamental se conectan varias distinciones secundarias. Un mensaje es individual, su código es colectivo. (Fuertemente influido por Durkheim, Saussure consideró que la lingüística era una rama de la sociología.) El mensaje y el código no pertenecen al tiempo en la misma forma. Un mensaje es un acontecimiento temporal en la sucesión de acontecimientos que constituyen la dimensión diacrónica del tiempo, mientras que el código es en el tiempo como un conjunto de elementos contemporáneos, o sea, como un sistema sincrónico. Un mensaje es intencional; es pensado por alguien. El código es anónimo y no intencionado. En este sentido es inconsciente, no en el sentido de que los estímulos e impulsos sean inconscientes de acuerdo a la metapsicología freudiana, sino en el sentido de un inconsciente estructural y cultural de carácter no libidinal.

Más que nada, un mensaje es arbitrario y contingente, mientras que un código es sistemático y obligatorio para una comunidad de hablantes. Esta última oposición se refleja en el estrecho vínculo que un código tiene con la investigación científica, particularmente en el sentido de la palabra ciencia, que enfatiza el nivel cuasialgebraico de las capacidades combinatorias implicadas por conjuntos finitos de entidades discretas, tales como los sistemas fonológicos, léxicos y sintácticos. Aun si *parole* puede ser científicamente descrita, queda dentro del marco de muchas ciencias, incluyendo la acústica, la fisiología, la sociología y la historia de los cambios semánticos, mientras que *langue* es el objeto de una sola ciencia: la de la descripción de los *sistemas sincrónicos* de la lengua.

Este rápido bosquejo de las dicotomías principales establecidas por Saussure es suficiente para mostrar por qué la lingüística podría progresar bajo la condición de encerrar entre corchetes el mensaje en beneficio del código, el acontecimiento para el bien del sistema, la intención en beneficio de la estructura, y la arbitrariedad del acto en provecho de la sistematización de las combinaciones dentro de los sistemas sincrónicos.

El eclipse del discurso fue estimulado más aún por la extensión tentativa del modelo estructural más allá de su lugar de nacimiento,

en el dominio de la lingüística propiamente dicha, y por la toma de conciencia sistemática de los requisitos teóricos implicados por el modelo lingüístico como un modelo estructural.

La ampliación del modelo estructural nos atañe directamente en la medida en que dicho modelo fue aplicado a las mismas categorías de textos que constituyen el objeto de nuestra teoría de la interpretación. Originalmente el modelo tenía que ver con unidades más cortas que la oración, los signos de los sistemas léxicos y las unidades discretas de los sistemas fonológicos de los que se componen las unidades significantes de los sistemas léxicos. Sin embargo, se produjo una ampliación decisiva con la aplicación del modelo estructural a entidades lingüísticas más largas que la oración, y también a unidades no lingüísticas semejantes a los textos de comunicación lingüística.

Con respecto al primer tipo de aplicación, la manera en que los formalistas rusos, tales como V. Propp,[2] abordaron los cuentos folklóricos marca un cambio decisivo en la teoría de la literatura, especialmente en cuanto a la estructura narrativa de las obras literarias. La aplicación del modelo estructural a los mitos, practicada por Claude Lévi-Strauss, constituye un segundo ejemplo de la aproximación estructural a largas cadenas de discurso; se trata de una aproximación similar al tratamiento formal del folklore propuesto por los formalistas rusos, si bien es independiente de éste.

Por lo que se refiere a la extensión del modelo estructural a entidades no lingüísticas, la aplicación puede ser menos espectacular —en virtud de que incluye el señalamiento de carreteras, códigos culturales tales como el comportamiento en la mesa, la manera de vestir, los códigos de construcción y de vivienda, los patrones decorativos, etc.—, pero es teóricamente interesante en cuanto a que da un contenido empírico al concepto de semiología o semántica general, desarrollado independientemente por Saussure y Charles S. Peirce. Aquí la lingüística se convierte en un campo de la teoría general de los signos, si bien configura un campo que tiene el privilegio de ser a la vez una especie y el ejemplo paradigmático de un sistema de signos.

Esta última ampliación del modelo estructural ya implica una aprehensión teórica de los postulados que rigen a la semiología en

[2] V. Propp, *Morphology of the folktale*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1958. [V. Propp, *Morfología del evento*, Madrid, Fundamentos, 1977.]

general, y la lingüística estructural en particular. Tomados en su conjunto, estos postulados definen y describen el modelo estructural como modelo.

Primero, una aproximación sincrónica debe preceder a cualquier aproximación diacrónica porque los sistemas son más inteligibles que los cambios. En el mejor de los casos, un cambio es un cambio parcial o global en un estado del sistema. Por lo tanto, la historia de los cambios debe venir después de la teoría que describe los estados sincrónicos del sistema. Este primer postulado expresa el surgimiento de un nuevo tipo de inteligibilidad directamente opuesto al historicismo del siglo XIX.

Segundo, el caso paradigmático para una aproximación estructural es el de un conjunto finito de entidades discretas. A primera vista, puede parecer que los sistemas fonológicos satisfacen este segundo postulado más directamente que los sistemas léxicos, en los que el criterio de finitud es más difícil de aplicar en forma concreta. Sin embargo, la idea de un léxico infinito sigue siendo absurda en principio. Esta ventaja teórica de los sistemas fonológicos —solamente unas cuantas decenas de signos distintivos caracterizan cualquier sistema lingüístico dado— explica por qué la fonología cobró un primer plano en los estudios lingüísticos después de la obra de Saussure, aunque para el fundador de la lingüística estructural la fonología era considerada como una ciencia auxiliar de la esencia de la lingüística: la semántica. La posición paradigmática de los sistemas que están constituidos por conjuntos finitos de entidades discretas se funda en la capacidad combinatoria y en las posibilidades cuasialgebraicas vinculadas a tales conjuntos. Estas capacidades y posibilidades se suman al tipo de inteligibilidad instituida por el primer postulado, el de la sincronía.

Tercero, en tal sistema ninguna entidad perteneciente a la estructura del sistema tiene un significado propio; el significado de una palabra, por ejemplo, deriva de su oposición a las otras unidades léxicas del mismo tipo. Como dijo Saussure, en un sistema de signos sólo hay diferencias, pero no existencia sustancial. Este postulado define las propiedades formales de las entidades lingüísticas, donde lo formal se opone a lo sustancial en el sentido de una existencia positiva autónoma de las entidades que están en juego en lingüística y, en general, en semiótica.

Cuarto, en tales sistemas finitos todas las relaciones son inmanentes al sistema. En este sentido, los sistemas semióticos son "cerra-

dos", o sea, sin relación con la realidad externa, no semiótica. La definición del signo dada por Saussure ya daba por hecho este postulado: en lugar de ser definido por la relación externa entre un signo y una cosa, una relación que haría a la lingüística dependiente de una teoría de entidades extralingüísticas, el signo es definido por una oposición entre dos aspectos que caen dentro del ámbito de una ciencia única, la de los signos. Estos dos aspectos son el significante —por ejemplo, un sonido, una representación escrita, un gesto o cualquier medio físico— y el significado —el valor diferencial en el sistema léxico. El hecho de que el significante y el significado permitan dos tipos de análisis diferentes —fonológico en el primer caso, semántico en el segundo— pero sólo juntos constituyan el signo, no sólo proporciona el criterio para los signos lingüísticos, sino también, por extensión, el de las entidades de todos los sistemas semióticos, que pueden definirse con la condición de que se "debilite" tal criterio.

El último postulado por sí mismo es suficiente para caracterizar al estructuralismo como un modo global de pensamiento, más allá de todos los tecnicismos de su metodología. El lenguaje ya no aparece como la mediación entre mentes y cosas. Constituye un mundo en sí mismo, dentro del cual cada elemento sólo se refiere a elementos del mismo sistema, gracias a la interacción de oposiciones y diferencias constitutivas del sistema. En pocas palabras, el lenguaje ya no es tratado como "una forma de vida", como diría Wittgenstein, sino como un sistema autosuficiente de relaciones internas.

En este punto extremo, el lenguaje como discurso ha desaparecido.

LA SEMÁNTICA *VERSUS* LA SEMIÓTICA: LA ORACIÓN

A este enfoque unidimensional del lenguaje, para el cual los signos sólo son entidades básicas, quiero oponer dos aproximaciones dimensionales para las cuales el lenguaje depende de dos entidades irreductibles: los signos y las oraciones.

Esta dualidad no coincide con la de *langue* y *parole* como las define Saussure en *Cours de linguistique générale,* ni siquiera con la manera en que esa dualidad fue posteriormente reformulada como la oposición entre código y mensaje. En la terminología de *langue* y *parole*, sólo *langue* es un objeto homogéneo para una ciencia única,

gracias a las propiedades estructurales de los sistemas sincrónicos. Como dijimos, *parole* es un objeto heterogéneo, además de ser individual, diacrónico y contingente. Pero *parole* también presenta una estructura que es irreductible en un sentido específico a la de las posibilidades combinatorias que se abren debido a las oposiciones entre entidades discretas. Esta estructura es la construcción sintética de la oración misma, considerada como distinta de cualquier combinación analítica de entidades discretas. Mi sustitución del término "*parole*" (que expresa sólo el aspecto residual de una ciencia de "*langue*") por el de "discurso" tiene asignado no solamente el propósito de enfatizar la especificidad de esta nueva unidad en la que todo discurso se apoya, sino también el de legitimar la distinción entre semiótica y semántica como las dos ciencias que corresponden a los dos tipos de unidades características del lenguaje: el signo y la oración.

Más aún, estas dos ciencias no solamente son distintas, sino que también reflejan un orden jerárquico. El objeto de la semiótica —el signo— es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. Por eso no hay forma de pasar de la palabra, como signo léxico, a la oración mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja. La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad. Puede ser descompuesta en palabras, pero las palabras son algo diferente de las que conforman las oraciones cortas. Una oración es una totalidad irreductible a la suma de sus partes. Está hecha de palabras, pero no es una función derivativa de sus palabras. Una oración está hecha de signos, pero no es un signo en sí.

Por lo tanto, no hay ninguna progresión lineal del fonema al lexema y de ahí a la oración y a totalidades lingüísticas más grandes que la oración. Cada etapa requiere nuevas estructuras y una nueva descripción. La relación entre los dos tipos de entidades se puede expresar como se indica a continuación, siguiendo a Émile Benveniste, especialista francés en sánscrito: el lenguaje depende de la posibilidad de dos tipos de operaciones, la integración en totalidades más grandes y la disociación en partes constitutivas. El sentido parte de la primera operación; la forma, de la segunda.

La distinción entre dos tipos de lingüística, semiótica y semántica, refleja esta red de relaciones. La semiótica, la ciencia de los signos, es formal en el mismo grado en que se apoya en la disociación del

lenguaje en partes constitutivas. La semántica, la ciencia de la oración, está inmediatamente interesada por el concepto de significado (que en esta etapa se puede tomar como sinónimo de sentido, antes de que introduzcamos la distinción entre significado y referencia) al punto de que la semántica está fundamentalmente definida por los procedimientos integrantes del lenguaje.

Para mí, la distinción entre semántica y semiótica es la clave para abordar el problema total del lenguaje, y mis cuatro ensayos se basan en esta decisión metodológica inicial. Como dije en mis comentarios introductorios, esta distinción es simplemente una revalorización del argumento de Platón en el *Cratilo* y el *Teeteto* de acuerdo con el cual el *logos* descansa en el entrelazamiento de al menos dos diferentes entidades: el nombre y el verbo. Pero, en otro sentido, actualmente esta distinción requiere de mayor refinamiento debido a la existencia de la semiótica, contraparte moderna de la semántica.

LA DIALÉCTICA DEL ACONTECIMIENTO Y EL SENTIDO

La siguiente parte de este ensayo estará dedicada a la búsqueda de los criterios adecuados para diferenciar la semántica de la semiótica. Construiré mis argumentos desde la convergencia de varias aproximaciones que, por diferentes razones, tienen que ver con la especificidad del lenguaje como discurso. Esas aproximaciones son la lingüística de la oración, que proporciona el título general de semántica; la fenomenología del sentido, procedente de la primera *Investigación lógica* de Husserl,[3] y el tipo de "análisis lingüístico" que caracteriza la descripción del "lenguaje ordinario" hecha por la escuela filosófica angloamericana. Todos estos logros parciales se agrupan con una denominación común: la dialéctica del acontecimiento y el sentido en el discurso, para lo cual primeramente describiré el polo del acontecimiento y después el polo del sentido, considerados como los componentes abstractos de esta polaridad concreta.

[3] Edmund Husserl, *Logical investigations*, traducción de J. N. Findlay, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970, 2 vols. [Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982.]

El discurso como acontecimiento

Empezando con la distinción saussureana entre *langue* y *parole*, podemos decir, al menos en forma introductoria, que el discurso es *el* acontecimiento del lenguaje. Para una lingüística enfocada en la estructura de los sistemas, la dimensión temporal de este acontecimiento expresa la debilidad epistemológica de una lingüística de *parole*. Los acontecimientos desaparecen mientras los sistemas permanecen. Por lo tanto, la primera acción estratégica de un discurso semántico será rectificar esta debilidad epistemológica de *parole* que se da como consecuencia del carácter evanescente del acontecimiento, en contraste con la estabilidad del sistema al vincularla con la prioridad ontológica del discurso que resulta de la realidad del acontecimiento, por oposición a la simple virtualidad del sistema.

Si bien es cierto que sólo el mensaje tiene una existencia temporal, una existencia en duración y sucesión, donde el aspecto sincrónico del código pone al sistema fuera del tiempo sucesivo, entonces la existencia temporal del mensaje da testimonio de la realidad de éste. De hecho, el sistema no existe. Tiene solamente una existencia virtual. Solamente el mensaje le confiere realidad al lenguaje, y el discurso da fundamento a la existencia misma del lenguaje, puesto que sólo los actos del discurso discretos y cada vez únicos actualizan el código.

Pero este primer criterio por sí sólo sería más desorientador que esclarecedor si la "instancia del discurso", como la llama Benveniste, consistiera solamente en este acontecimiento evanescente. En ese caso, la ciencia estaría justificada al descartarlo, y la prioridad ontológica del discurso sería insignificante y carecería de trascendencia. Sin embargo, un acto de discurso no es meramente transitorio y evanescente. Puede ser identificado y reidentificado como lo mismo para que podamos decirlo otra vez o en otras palabras. Hasta podríamos decirlo en otra lengua, o traducirlo de una lengua a otra. A través de todas estas transformaciones conserva una identidad propia que puede ser llamada el contenido proposicional, lo "dicho como tal".

Por lo tanto, debemos reformular nuestro primer criterio —el discurso como acontecimiento— en una forma más dialéctica a fin de tomar en cuenta la relación que conforma al discurso como tal, la relación entre acontecimiento y significado. Pero antes de que

podamos aprehender esta dialéctica como una totalidad, hemos de considerar el lado "objetivo" del acontecimiento del habla.

El discurso como predicación

Considerada desde el punto de vista del contenido proposicional, la oración puede estar caracterizada por un único rasgo distintivo: tiene un predicado. Como Benveniste observa, aun el sujeto gramatical puede faltar, pero no el predicado. Lo que es más, esta nueva unidad no está definida por su oposición a otras unidades, como un fonema a otro fonema o un lexema a otro lexema dentro del mismo sistema. No hay varios tipos de predicados; en el nivel de categoremas (*categorema*, en griego = *praedicatum*, en latín), sólo hay una clase de expresión lingüística: la proposición, que constituye sólo una entre las clases de unidades distintivas. Consecuentemente, no hay una unidad de un orden más alto que pueda proporcionar una clase genérica para la oración concebida como una especie. Es posible conectar proposiciones de acuerdo con un orden de concatenación, pero no integrarlas.

Este criterio lingüístico puede estar relacionado con descripciones establecidas por los teóricos del lenguaje ordinario. El predicado, que según Benveniste es el único factor indispensable de la oración, cobra sentido en esos casos paradigmáticos en los que sus "funciones" pueden estar conectadas con la "función" del sujeto lógico u oponerse a ella. Así, aparece en primer plano un importante rasgo del predicado sobre la base de la antítesis entre predicado y sujeto. Mientras que el sujeto genuinamente lógico es el portador de una identificación singular, lo que el predicado dice sobre el sujeto siempre puede ser tratado como un rasgo "universal" del sujeto. El sujeto y el predicado no realizan el mismo oficio en la proposición. El sujeto selecciona algo singular –Pedro, Londres, esta mesa, la caída de Roma, el primer hombre que ascendió el Everest, etc.– por medio de varios recursos gramaticales que le rinden servicio a esta función lógica: nombres propios, pronombres, demostrativos (esto y eso, ahora y después, aquí y allá, tiempos verbales en su relación con el presente), y "descripciones definitivas" (el tal y el cómo). Lo que todos éstos tienen en común es que identifican a uno y solamente a un elemento. Por el contrario, el predicado designa un tipo de cualidad, una clase de cosas, un tipo de relación o un tipo de acción.

Esta polaridad fundamental entre la identificación singular y la predicación universal le da un contenido específico a la noción de la proposición concebida como el objeto del acontecimiento verbal. Muestra que el discurso no es meramente un objeto evanescente y, como tal, una entidad irracional, como la simple oposición entre *parole* y *langue* podría sugerir. El discurso tiene una estructura propia pero no es una estructura en el sentido analítico del estructuralismo, esto es, como un poder combinatorio basado en las oposiciones previas de unidades discretas. Más bien es una estructura en el sentido sintético, es decir, el entrelazamiento y la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración.

La dialéctica del acontecimiento y el sentido

El discurso considerado ya sea como un acontecimiento o una proposición, es decir, como una función predicativa combinada con una identificación, es una abstracción, que depende de la totalidad concreta integrada por la unidad dialéctica entre el acontecimiento y el significado en la oración.

Esta constitución dialéctica del discurso podría pasarse por alto si se llevara a cabo una aproximación psicológica o existencial, que se concentraría en la acción recíproca de funciones, la polaridad de la identificación singular y la predicación universal. Es tarea de una teoría concreta del discurso tomar esta dialéctica como pauta. Todo énfasis en el concepto abstracto de un acontecimiento verbal se justifica sólo como una forma de protestar contra una reducción aún más abstracta del lenguaje ocurrida anteriormente, reducción que se limitó a observar los aspectos estructurales del lenguaje como *langue*, pues la noción de acto verbal como un acontecimiento proporciona la clave para efectuar la transición de una lingüística del código a una lingüística del mensaje. Nos recuerda que el discurso se realiza temporalmente y en un momento presente, mientras que el sistema del lenguaje es virtual y está fuera del tiempo. Pero esta característica aparece sólo en el movimiento de actualización que va del lenguaje al discurso. Por lo tanto, cualquier apología del acto verbal como acontecimiento es significativa si, y solamente si, hace visible la relación de actualización, gracias a la cual nuestra competencia lingüística se actualiza en su realización.

Pero esta misma apología se vuelve abusiva tan pronto como el carácter del acontecimiento se extiende desde la problemática de la actualización, en la cual es válido, a otra problemática, la de la comprensión. *Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido.* El sentido o significado designa aquí el contenido proposicional, que acabo de describir, como la síntesis de dos funciones: la identificación y la predicación. No es el acontecimiento, en la medida en que es transitorio, lo que queremos comprender, sino su sentido —el entrelazamiento del nombre y el verbo, como dice Platón— siempre y cuando éste perdure.

Al decir esto, no estoy dando un paso atrás que me lleve de la lingüística del habla (o el discurso) a la lingüística del lenguaje (como *langue*). Es en la lingüística del discurso donde el acontecimiento y el sentido se articulan. La supresión y la superación del acontecimiento en el sentido es una característica del discurso mismo. Certifica la intencionalidad del lenguaje, la relación entre *noesis* y *noema* que se da en él. Si el lenguaje es un *meinen*, un intentar, es así precisamente por esta *Aufhebung* mediante la cual el acontecimiento es cancelado como algo meramente pasajero y retenido como el *mismo* significado.

Antes de inferir la consecuencia principal que esta interpretación dialéctica de la noción del acontecimiento verbal tiene para nuestra tarea hermenéutica, vamos a elaborar en forma más completa y concreta la dialéctica misma, con base en algunos corolarios importantes de nuestro axioma: que si todo discurso se actualiza como un acontecimiento, se le comprende como sentido.

LA INTENCIÓN DEL INTERLOCUTOR Y EL SENTIDO DE LO EXPRESADO

La autorreferencia del discurso

El concepto de sentido permite dos interpretaciones que reflejan la principal dialéctica entre acontecimiento y sentido. Significar es tanto aquello a lo que el interlocutor se refiere, o sea, lo que intenta decir, y lo que la oración significa, o sea, lo que produce la unión entre la función de identificación y la función de predicación. En otras palabras, el sentido es tanto noético como noemático. Pode-

mos hacer una conexión entre la referencia del discurso al que lo emite y el lado del acontecimiento de la dialéctica. El acontecimiento es que alguien habla. En este sentido, el sistema o código es anónimo, en la medida en que es meramente virtual. Las lenguas no hablan, las personas sí. Pero el lado proposicional de la autorreferencia del discurso no debe ser pasado por alto si el sentido del locutor, para usar un término de Paul Grice, no se ha de reducir a una mera intención psicológica. El sentido mental no puede encontrarse en ningún otro lado más que en el discurso mismo. El sentido del interlocutor deja su marca en el sentido de lo expresado. ¿Cómo?

La lingüística del discurso, que estamos llamando semántica para distinguirla de la semiótica, proporciona la respuesta. La estructura interna de la oración remite de nuevo a su interlocutor por medio de procedimientos gramaticales que los lingüistas llaman "traslativos". Los pronombres personales, por ejemplo, no tienen un significado objetivo. "Yo" no es un concepto. Es imposible sustituirlo por una expresión universal, tal como "aquel que ahora habla". Su única función es referir la oración completa al sujeto del acontecimiento verbal. Tiene un nuevo significado cada vez que se usa y cada vez que se refiere a un sujeto singular. "Yo" es aquel que al hablar se adjudica a sí mismo la palabra "yo", que aparece en la oración como el sujeto lógico. Hay también otros traslativos, otros portadores gramaticales que también llevan la referencia del discurso a su interlocutor. Éstos incluyen los tiempos verbales, en la medida en que están centrados alrededor del presente y, por lo tanto, remiten al "ahora" del acontecimiento verbal y del interlocutor. Lo mismo pasa con los adverbios de tiempo y lugar y los demostrativos que pueden considerarse como particularidades egocéntricas. Por lo tanto, el discurso tiene muchas formas sustituibles para hacer referencia al interlocutor.

Al poner atención en estos recursos gramaticales de la autorreferencia del discurso, obtenemos dos ventajas. Por una parte, un nuevo criterio de la diferencia entre discurso y códigos lingüísticos. Por la otra, podemos dar una definición no psicológica, en tanto puramente semántica, del significado del interlocutor. Ninguna entidad mental necesita adquirir una categoría de hipótesis o un relieve hipostático. El sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia el sentido del interlocutor gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como un acontecimiento.

Esta aproximación semántica es reforzada por otras dos contribuciones a la misma dialéctica del acontecimiento y la proposición.

Acto locutivo e ilocutivo

El primero es el conocido análisis lingüístico (en el sentido anglo-americano de este término) del "acto de habla". J.L. Austin fue el primero en notar que los "ejecutantes" —como las promesas— implican un compromiso específico por parte del interlocutor, que *hace* lo que dice al enunciarlo. Al decir: "Lo prometo", de hecho promete, o sea, se somete a la obligación de hacer lo que dice que hará. Este "hacer" de lo dicho puede ser asimilado al polo del acontecimiento en la dialéctica del acontecimiento y el sentido. Pero este "hacer" también sigue las reglas semánticas que exhibe la estructura de la oración: el verbo debe estar en primera persona del indicativo. Aquí también, una "gramática" específica sostiene la fuerza ejecutora del discurso. Los ejecutantes son solamente casos particulares de un rasgo general mostrado por cualquier clase de acto de habla, ya sean órdenes, deseos, preguntas, advertencias o aseveraciones. Todos ellos, además de decir algo (el acto locutivo), hacen algo al decir algo (el acto ilocutivo), y producen efectos *al* decirlo (el acto perlocutivo).

El acto ilocutivo es lo que distingue una promesa de una orden, un deseo o una aseveración. Y la "fuerza" del acto ilocutivo presenta la misma dialéctica de acontecimiento y sentido. En cada caso, una "gramática" específica corresponde a una cierta intención para la que el acto ilocutivo expresa la "fuerza" distintiva. Lo que puede expresarse en términos psicológicos, como las acciones de creer, querer o desear, está investido de una existencia semántica gracias a la correlación entre estos recursos gramaticales y el acto ilocutivo.

El acto interlocutivo

La otra contribución a la dialéctica del acontecimiento y el contenido proposicional la aporta lo que puede llamarse el acto interlocutivo o el acto alocutivo, para preservar la simetría con el aspecto ilocutivo del acto de habla.

Un aspecto importante del discurso es que está dirigido a alguien. Hay otro interlocutor que es el destinatario del discurso. La presencia de ambos, el hablante y el oyente, constituye el lenguaje como comunicación. Sin embargo, el estudio del lenguaje desde el punto de vista de la comunicación no empieza con la sociología de la comunicación. Como dice Platón, el diálogo es una estructura esencial del discurso. Preguntar y responder sostienen el movimiento y la dinámica del habla y en cierto sentido, no constituyen un modo de discurso entre otros. Cada acto ilocutivo es un tipo de pregunta. Aseverar algo es esperar un acuerdo, así como dar una orden es esperar obediencia. Aun el soliloquio —discurso solitario— es diálogo con uno mismo o, para citar a Platón una vez más, *dianoia* es el diálogo del alma consigo misma.

Algunos lingüistas han intentado reformular todas las funciones del lenguaje como variables dentro de un modelo totalmente globalizador en el cual la comunicación es la clave. Por ejemplo, Roman Jakobson empieza desde la triple relación entre hablante, oyente y mensaje, y después agrega otros tres factores complementarios que enriquecen su modelo: el código, el contacto y el contexto. Con base en este sistema de seis factores establece un esquema de seis funciones. Al hablante le corresponde la función emotiva, al oyente la conativa y al mensaje la función poética. El código designa la función metalingüística, mientras que el contacto y el contexto son los portadores de las funciones fáticas y referenciales.

Este modelo es interesante en tanto que: 1] describe el discurso directamente y no como un residuo del lenguaje; 2] describe una estructura de discurso y no solamente un acontecimiento irracional, y 3] subordina la función de código a la operación conectiva de la comunicación.

Pero a su vez este modelo requiere una investigación filosófica que puede ser proporcionada por la dialéctica entre acontecimiento y sentido. Para el lingüista, la comunicación es un hecho, incluso uno muy obvio. Las personas en verdad se hablan una a la otra. Pero para una investigación existencial, la comunicación es un enigma, incluso una maravilla. ¿Por qué? Porque el estar juntos, condición existencial para que se dé la posibilidad de cualquier estructura dialógica del discurso, parece una forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano. Por soledad no me refiero al hecho de que frecuentemente nos sentimos aislados en una multitud, o al de que vivimos y morimos solos, sino, en un sentido

más radical, a que lo experimentado por una persona no puede ser transferida íntegramente a alguien más. Mi experiencia no puede convertirse directamente en tu experiencia. Un acontecimiento perteneciente a un fluir del pensamiento no puede ser transferido como tal a otro fluir del pensamiento. Aun así, no obstante, algo pasa de mí hacia ti. Algo es transferido de una esfera de vida a otra. Este algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado. Aquí está el milagro. La experiencia tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público. La comunicación en esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como lo fue.

Este nuevo aspecto de la dialéctica de acontecimiento y sentido merece atención. El acontecimiento no es solamente la experiencia tal como es expresada y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo en sí, el acontecer del diálogo. La instancia del discurso es la instancia del diálogo. El diálogo es un acontecimiento que conecta dos acontecimientos, hablar y escuchar. Así, la comprensión como sentido de este acontecimiento dialógico se hace homogénea. De ahí la pregunta: ¿qué aspectos del discurso en sí son comunicados significativamente en el acontecimiento del diálogo?

Una primera respuesta es obvia. Lo que puede ser comunicado es primero que nada el contenido proposicional del discurso, y esto nos conduce de vuelta a nuestro criterio principal —el discurso como acontecimiento y sentido—. Porque el sentido de una oración es, por decirlo así, "externo" a la oración a la que puede ser transferido; esta exterioridad del discurso hacia sí mismo —que es sinónimo de la autotrascendencia del acontecimiento en su significado— *abre* el discurso al otro. El mensaje tiene el fundamento de su comunicabilidad en la estructura de su significado. Esto implica que comunicamos la síntesis, tanto de la función de identificación (de la que el sujeto lógico es el portador) como de la función predicativa (que es potencialmente universal). Al hablarle a alguien apuntamos hacia la cosa única que queremos significar, gracias al conocido recurso de los nombres propios, los demostrativos y las descripciones precisas. Ayudo al otro a identificar el mismo objeto que yo también estoy señalando, gracias a los recursos gramaticales que proporciona una experiencia singular revestida de una dimensión conocida. Lo mismo es cierto para la dimensión universal del predicado comunicado por la dimensión genérica de las entidades léxicas.

Por supuesto, este primer nivel de comprensión mutua no se realiza sin algún malentendido. Casi todas nuestras palabras son polisémicas, tienen más de un significado. Pero la función contextual del discurso es tamizar, por decirlo así, la polisemia de nuestras palabras y reducir la pluralidad de posibles interpretaciones, la ambigüedad del discurso resultante de la polisemia encubierta de las palabras. Y es función del diálogo iniciar esta función tamizadora del contexto. Lo contextual es lo dialógico. Es en este preciso sentido como el papel contextual del diálogo reduce el campo del malentendido relativo al contenido proposicional y tiene un éxito parcial en superar la no comunicabilidad de la experiencia.

No obstante, el contenido proposicional es sólo el correlato del acto locutivo. ¿Qué hay de la comunicabilidad de los otros aspectos del acto verbal, especialmente del acto ilocutivo? Es aquí donde la dialéctica entre acto y estructura, entre acontecimiento y significado, es de lo más compleja. ¿Cómo puede el carácter del discurso, que ha de ser de constatación o de ejecución, ya sea un acto de declarar algo o de ordenar, desear, prometer o advertir algo, ser comunicado o entendido? Planteado más radicalmente, ¿podemos comunicar el acto de habla como un acto ilocutivo?

No hay duda de que es más fácil tomar equivocadamente un acto ilocutivo por otro acto ilocutivo que entender mal un acto proposicional. La razón principal es que los hechos no lingüísticos están entremezclados con las marcas lingüísticas, y estos factores que incluyen fisonomía, gesto y entonación de la voz son más difíciles de interpretar porque no dependen de unidades discretas, ya que sus códigos son más inestables y sus mensajes más fáciles de ocultar o fingir. Sin embargo, el acto ilocutivo no existe sin marcas lingüísticas. Éstas incluyen el uso de modos gramaticales, el indicativo, el subjuntivo y el imperativo, así como los tiempos y los términos adverbiales codificados u otros recursos perifrásticos equivalentes. La escritura no solamente preserva estas marcas lingüísticas del habla oral, también agrega signos distintivos suplementarios tales como el entrecomillado, los signos de exclamación, de interrogación para indicar las expresiones fisonómicas y gestuales que desaparecen cuando el hablante se convierte en escritor. Por eso, los actos ilocutivos pueden ser comunicados en muchas formas, al punto de que su "gramática" provee al acontecimiento de una estructura conocida.

Me inclino a decir que el acto perlocutivo —lo que hacemos al

hablar: asustar, seducir, convencer, etc.— es el aspecto menos comunicable del acto de habla, en vista de que lo no lingüístico tiene una prioridad sobre lo lingüístico en tales actos. La función perlocutiva es también la menos comunicable porque, más que un acto intencional, que exige del escucha la intención de reconocimiento, es un tipo de "estímulo" que genera una "respuesta" en el sentido del comportamiento. La función perlocutiva nos ayuda más bien a identificar el límite entre el carácter del acto y el carácter reflejo del lenguaje.

Los actos locutivos e ilocutivos son actos, y por lo tanto acontecimientos, en la medida en que su intención denota la intención de ser reconocidos por lo que son: una identificación singular, una predicación universal, una aseveración, una orden, un deseo, una promesa, etc.[4] Este papel del reconocimiento nos permite decir que la intención de decir es en sí comunicable hasta cierto punto. La intención sí tiene un aspecto psicológico que es experimentado como tal solamente por el hablante. Por ejemplo, en una promesa hay un compromiso; en una aseveración, una creencia; en un deseo, una necesidad; etc., que constituyen la condición psicológica del acto de habla, de acuerdo con el análisis de John Searle.[5] Pero estos "actos mentales" (Peter Geach) no son radicalmente incomunicables. Su intención denota la intención de ser reconocidos; por lo tanto, la intención de la intención del otro. Esta intención de ser identificado, admitido y reconocido como tal por otro es parte de la intención en sí. En el vocabulario de Husserl, podríamos decir que se trata de lo noético en lo psíquico.

El criterio de lo noético es la intención de la comunicabilidad, la expectativa de reconocimiento en el mismo acto intencional. Lo noético es el alma del discurso como diálogo. Así, la diferencia entre lo ilocutivo y lo perlocutivo no es más que la presencia en el primero —y la ausencia en el segundo— de la intención de producir en el oyente un cierto acto mental por medio del cual éste habrá de reconocer mi intención.

Esta reciprocidad de intenciones es el acontecimiento del diálo-

[4] Este punto fue presentado enérgica y convincentemente por Paul Grice. Véase "Meaning", *Philosophical Review,* 66 (1957): 377-388; "Utterer's meaning, sentence-meaning, and word-meaning", *Foundations of Language,* 4 (agosto, 1968): 225-245; "Utterer's meaning and intentions", *Philosophical Review,* 78 (1969): 147-177.

[5] John Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language,* Nueva York, Cambridge University Press, 1969. [John Searle, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje,* trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Cátedra, 1980.]

go. El portador de este acontecimiento es la "gramática" del reconocimiento que se incluye en el sentido intencionado.

Para concluir esta discusión de la dialéctica entre acontecimiento y sentido, podemos decir que el lenguaje es en sí el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública. El lenguaje es la exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se convierte en una expresión o, en otras palabras, la transformación de lo psíquico en lo noético. La exteriorización y la comunicabilidad son una y la misma cosa, pues no son nada más que esta elevación de una parte de nuestra vida al *logos* del discurso. Entonces, la soledad de la vida es por un momento, de cualquier forma, iluminada por la luz común del discurso.

EL "QUERER DECIR" COMO "SIGNIFICADO" Y "REFERENCIA"

En las dos secciones precedentes, la dialéctica de acontecimiento y sentido ha sido desarrollada como una dialéctica interna del significado del discurso. "Querer decir" es lo que el hablante hace. Pero es también lo que la oración hace. Lo que se quiere decir —en el sentido del contenido proposicional— es el lado "objetivo" de este sentido. Lo intencionado por el hablante —en el triple sentido de la autorreferencia de la oración, la dimensión ilocutiva del acto de habla y la intención de obtener reconocimiento por parte del oyente— es el lado "subjetivo" del sentido.

Esta dialéctica subjetivo-objetiva no agota el sentido del sentido y, por lo tanto, no agota la estructura del discurso. El lado "objetivo" del discurso en sí puede ser visto de dos formas diferentes. Podemos querer decir el "qué" o el "sobre qué" del discurso. El "qué" del discurso es su "significado"; el "acerca de qué", su "referencia". Esta distinción entre significado y referencia fue introducida en la filosofía moderna por Gottlob Frege en su famoso artículo *Über Sinn und Bedeutung* ["Sobre el significado y la referencia"].[6] Es una distinción que puede ser directamente vinculada con nuestra distinción inicial entre semiótica y semántica. Solamente el nivel de la oración nos

[6] G. Frege, "On sense and reference", trad. de Max Black, en *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege,* Peter Geach y Max Black (eds.), Oxford, Basil Blackwell, 1970, pp. 56-78.

permite distinguir entre lo que se dice y acerca de lo que está dicho. En el sistema del lenguaje, digamos como léxico, no hay problema de referencia; los signos sólo remiten a otros signos dentro del sistema. Sin embargo, con la oración, el lenguaje se dirige más allá de sí mismo. Mientras que el sentido es inmanente al discurso y objetivo en el sentido de ideal, la referencia expresa el movimiento en que el lenguaje se trasciende a sí mismo. En otras palabras, el sentido correlaciona la función de identificación y la función predicativa dentro de la oración, y la referencia relaciona al lenguaje con el mundo. Ésta es otra connotación en la que se funda la pretensión del discurso de ser verdadero.

El factor decisivo aquí es que el lenguaje tiene una referencia solamente cuando se usa. Como ha demostrado Strawson en su famosa respuesta al artículo de Russell "Acerca del denotar", la misma oración, o sea, el mismo significado puede o no puede referir, dependiendo de las circunstancias o situación de un acto de discurso.[7] Ninguna marca interna, independiente del uso de una oración, constituye un criterio confiable de denotación. En consecuencia, la dialéctica de significado y referencia no está desconectada de la dialéctica previa entre acontecimiento y sentido. Lo que hace la oración en una cierta situación y de acuerdo con un cierto uso es referir. Es también lo que el hablante hace cuando aplica sus palabras a la realidad. El que alguien se refiera a algo en un cierto momento es un acontecimiento, un acontecimiento de habla. Pero este acontecimiento recibe su estructura del sentido como significado. El hablante se refiere a algo con base en, o por medio de, la estructura ideal del significado. El significado, por así decirlo, es atravesado por la intención referente del hablante. En esta forma, la dialéctica de acontecimiento y sentido cobra un nuevo desarrollo gracias a la dialéctica entre significado y referencia.

Pero la dialéctica entre significado y referencia es tan original que puede ser tomada como una guía independiente. Sólo ella dice algo acerca de la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo. El lenguaje no es un mundo propio. No es ni siquiera un mundo. Pero porque estamos en el mundo, porque nos vemos afectados por las situaciones, y porque nos orientamos com-

[7] P.F. Strawson, "On referring", *Mind*, 59 (1950): 320-344. Véase también Bertrand Russell, "On denoting", *Mind*, 14 (1905): 479-493, reimpreso en *Logic and knowledge: essays 1901-1950*, Londres, George Allen & Unwin, 1956, pp. 39-56.

prensivamente en esas situaciones, tenemos algo que decir, tenemos experiencia que traer al lenguaje.

Esta noción de traer la experiencia al lenguaje es la condición ontológica de la referencia, una condición ontológica reflejada dentro de la lengua como un postulado que no tiene justificación inmanente; el postulado de acuerdo con el cual presuponemos la existencia de cosas singulares que identificamos. Nosotros presuponemos que algo debe ser, con el fin de que algo pueda ser identificado. Esta postulación de la existencia como el fundamento de la identificación es lo que Frege finalmente dio a entender cuando dijo que no estamos satisfechos sólo con el significado, sino que presuponemos una referencia.[8] Y este postulado es tan necesario que debemos agregar una prescripción específica si queremos referirnos a entidades de ficción, tales como los personajes de una novela o de una obra de teatro. Esta regla adicional de suspensión confirma que la función de identificación singular plantea en una forma originaria una pregunta legítima de la existencia.

Pero este apuntar de modo intencional hacia lo extralingüístico dependería de un mero postulado y seguiría siendo un salto cuestionable más allá del lenguaje, si esta exteriorización no fuera la contraparte de un movimiento previo y más originario, que tiene su comienzo en la experiencia de ser en el mundo y, a partir de esta condición ontológica, se dirige hacia su expresión en el lenguaje. Es porque primero hay algo que decir, porque tenemos una experiencia que traer al lenguaje, por lo que, a la inversa, el lenguaje no solamente se dirige hacia los sentidos ideales, sino que también se refiere a lo que es.

Como dije, esta dialéctica es tan fundamental y tan originaria, que podría gobernar la teoría completa del lenguaje como discurso y aun proporcionar una reformulación de la dialéctica nuclear entre acontecimiento y sentido. Si el lenguaje no fuera fundamentalmente referencial, ¿sería o podría ser significativo? ¿Cómo podríamos saber que un signo está en lugar de algo, si su uso en el discurso no lo impulsara en dirección hacia algo que representa? Finalmente, la semiótica aparece como una mera abstracción de la semántica. Y la definición semiótica del signo como una diferencia interna entre significante y significado presupone su definición semántica como referencia a la cosa que representa. La definición más concreta de

[8] Frege, *op. cit.*, p. 61; véase también p. 63.

semántica, entonces, es que consiste en la teoría que relaciona la constitución interna o inmanente del significado con la intención externa o trascendental de la referencia.

Esta significación universal del problema de la referencia es tan amplia que incluso lo que quiere decir el hablante tiene que ser expresado en el lenguaje de la referencia como la autorreferencia del discurso, o sea, como la designación de su hablante por la estructura del discurso. El discurso nos remite a su hablante, al mismo tiempo que se refiere al mundo. Esta correlación no es fortuita, puesto que es finalmente el hablante el que se refiere al mundo al hablar. El discurso en acción y en uso remite hacia atrás y hacia adelante, a un hablante y a un mundo.

Tal es el criterio final del lenguaje como discurso.

ALGUNAS IMPLICACIONES HERMENÉUTICAS

Es posible, aun en esta temprana etapa de nuestra pesquisa, prever algunas de las implicaciones del análisis precedente para nuestra teoría de la interpretación.

Éstas tienen que ver principalmente con el uso y el abuso del concepto de acontecimiento de habla en la tradición romántica de la hermenéutica. La hermenéutica que procede de Schleiermacher y Dilthey tendía a identificar la interpretación con la categoría de "comprensión", y a definir comprensión como el reconocimiento de la intención de un autor desde el punto de vista de los destinatarios primarios en la situación original del discurso. Esta prioridad dada a la intención del autor y al auditorio original tendía, a su vez, a hacer del diálogo el modelo de cada situación de comprensión, de modo que imponía el marco de la intersubjetividad en la hermenéutica. Comprender un texto, entonces, es solamente un caso particular de la situación dialógica en la que alguien responde a alguien más.

Esta concepción psicologizante de la hermenéutica ha tenido una gran influencia en la teología cristiana. Ha nutrido las teologías de "palabra/acontecimiento" para las cuales el acontecimiento por excelencia es un acontecimiento de habla, y éste es el *Kerygma*, la predicación del Evangelio. El significado del acontecimiento original se atestigua en el acontecimiento presente por el que lo aplicamos a nosotros mismos en el acto de fe.

Mi intento aquí es cuestionar las presuposiciones de esta hermenéutica desde el punto de vista de una filosofía del discurso, con el objeto de dejar libre a la hermenéutica de sus prejuicios psicologizantes y existenciales. Pero mi propósito no es oponer a esta hermenéutica, basada en la categoría del acontecimiento de habla, otra que sería meramente su antagonista, como lo sería un análisis estructural del contenido proposicional de los textos. Semejante hermenéutica sufriría de la misma unilateralidad no dialógica. Las presuposiciones de una hermenéutica psicologizante —como aquéllas de su contraria— se originan en un doble malentendido de la dialéctica de acontecimiento y sentido en el discurso y de la dialéctica de significado y referencia en el sentido mismo. Este doble malentendido a su vez conduce a asignar una tarea errónea a la interpretación, una tarea que está muy bien expresada en el famoso lema "comprender al autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo". Por lo tanto, lo que está en juego en esta discusión es la definición correcta de la tarea hermenéutica.

No pretendo que este ensayo sea en sí suficiente para eliminar todo malentendido. Sin una investigación específica de la escritura, una teoría del discurso no es aún una teoría del texto. Pero si logramos demostrar que un texto escrito es una forma de discurso, el discurso bajo la condición de una inscripción, entonces las condiciones de la posibilidad del discurso también son las del texto. Como ha demostrado nuestra discusión de estas condiciones, la noción del acontecimiento de habla no está cancelada, más bien está sometida a una serie de polaridades dialécticas resumidas bajo el título doble de acontecimiento y sentido, y de significado y referencia. Estas polaridades dialécticas nos permiten anticipar que los conceptos de intención y diálogo no han de ser excluidos de la hermenéutica, sino más bien han de ser liberados de la unilateralidad de un concepto no dialéctico del discurso.

Es así como este trabajo, si no es núcleo de la serie completa, sí es realmente el ensayo *inicial* en el sentido amplio del término.

2. HABLA Y ESCRITURA

En la medida en que la hermenéutica es interpretación orientada al texto, y debido a que los textos son, entre otras cosas, instancias de lenguaje escrito, no es posible ninguna teoría de la interpretación que no llegue a enfrentar el problema de la escritura. Por lo tanto, el propósito de este ensayo es doble. Primero quiero mostrar que la transición del habla a la escritura tiene sus condiciones de posibilidad en la teoría del discurso descrita en el primer ensayo, especialmente en la dialéctica de acontecimiento y significado considerada anteriormente. Mi segundo propósito es conectar el tipo de exteriorización intencional que presenta la escritura con un problema central de la hermenéutica: el de la distanciación. Este mismo concepto de exterioridad, que en la primera parte de este ensayo será más utilizado que criticado, en la segunda se volverá problemático. La crítica que hace Platón de la escritura como un tipo de enajenación proporcionará el punto de viraje de lo descriptivo al tratamiento crítico de la exteriorización del discurso propio de la escritura.

DEL HABLA A LA ESCRITURA

Lo que sucede en la escritura es la manifestación completa de algo que está en un estado virtual, algo incipiente y rudimentario que se da en el habla viva; a saber, la separación del sentido y del acontecimiento. Pero esta separación no es de tal magnitud que cancele la estructura fundamental del discurso comentado que abordamos en el primer ensayo. La autonomía semántica del texto que ahora aparece todavía es gobernada por la dialéctica de acontecimiento y sentido. Es más, puede decirse que esta dialéctica se hace obvia y explícita al escribir. La escritura es la manifestación íntegra del discurso. El sostener, como lo hace Jacques Derrida,[1] que la escritura

[1] Jacques Derrida, *La voix ét le phénoméne*, París, Presses Universitaires de France, 1967; *L'écriture et la différance*, París, Seuil, 1967; *De la grammatologie*, París, Les

tiene una raíz distinta a la del habla y que su fundamento ha sido mal entendido debido a que hemos prestado atención excesiva al habla, a su voz, y a su *logos*, es pasar por alto cómo ambas modalidades de la actualización del discurso se fundamentan en la constitución dialéctica del discurso.

En lugar de lo anterior, propongo que comencemos con el esquema de comunicación descrito por Roman Jakobson en su famoso artículo "Lingüística y poética".[2] A los seis principales "factores" del discurso comunicativo —el hablante, el oyente, el medio o canal, el código, la situación y el mensaje— los relaciona con seis "funciones" correlativas: la emotiva, la conativa, la fática, la metalingüística, la referencial y la poética. Tomando este esquema como punto inicial, podemos inquirir sobre las alteraciones, transformaciones o deformaciones que afectan la interacción de los hechos y funciones cuando el discurso es puesto por escrito.

El mensaje y el medio: la fijación

El cambio más obvio que ocurre al pasar del habla a la escritura tiene que ver con la relación entre el mensaje y su medio o canal. A primera vista, dicho cambio concierne sólo a esta relación, pero viéndolo con más cuidado, la primera alteración irradia en todas direcciones, afectando en forma decisiva todos los factores y funciones. Por lo tanto, nuestra labor será la de remitirnos de este cambio central a sus diversos efectos periféricos.

Como un simple cambio en la naturaleza del medio de comunicación, el problema de escribir es idéntico al de la fijación del discurso en algún portador externo, ya sea piedra, papiro o papel, el cual es diferente a la voz humana. Esta inscripción, que sustituye a la inmediata expresión vocal, fisonómica o gesticular, es en sí misma un inmenso logro cultural. El factor humano desaparece. Ahora "señales" materiales transmiten el mensaje. Este logro cultu-

Editions de Minuit, 1967; "La mythologie blanche", *Rhétorique et Philosophie, Poétique*, 5, 1955; reimpreso en *Marges de la philosophie*, París, Les Editions de Minuit, 1972, pp. 247-324. [Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre:textos, 1985; *De la escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Pinalver, Barcelona, Anthropos, 1989; *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971.]

[2] En T.A. Sebeok (ed.), *Style in language*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1960, pp. 350-377.

ral tiene que ver primeramente con el discurso en su carácter de acontecimiento y subsecuentemente, con el sentido. Es debido a que el discurso solamente existe en una instancia discursiva temporal y presente como puede fluir como habla o ser fijado como escritura. Ya que el acontecimiento aparece y desaparece, hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que queremos fijar es el discurso, no el lenguaje como *langue*. Sólo por extensión es como fijamos mediante inscripción el alfabeto, el léxico y la gramática, todos los cuales sirven a aquello que ha de fijarse: el discurso. El sistema atemporal del lenguaje ni aparece ni desaparece, simplemente no sucede. Sólo el discurso ha de ser fijado, porque el discurso como acontecimiento desaparece.

Pero esta descripción no dialéctica del fenómeno de fijación no llega al meollo del proceso de inscripción. La escritura puede rescatar la instancia del discurso porque lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo "dicho" del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio "acontecimiento-sentido". Lo que escribimos, lo que inscribimos es el noema del acto de hablar, el sentido del acontecimiento de habla, no el acontecimiento como tal. Esta inscripción, a pesar de los peligros que después evocaremos siguiendo a Platón en la segunda parte de este ensayo, es el destino del discurso. Únicamente cuando el *sagen* —el "decir"— se ha vuelto *Aus-sage*, e-nunciación, y sólo entonces, se logra el discurso como discurso en la cabal expresión de su dialéctica medular.

No es necesario aquí que consideremos ampliamente la noción del acontecimiento de habla en términos de su descripción completa como un acto de habla; esto es, como un acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo. Como he mostrado en mi primer ensayo, cada uno de estos actos da lugar a la dialéctica entre acontecimiento y sentido. Gracias a las señales gramaticales que lo expresan de una manera externa y pública, la exteriorización intencional del discurso atañe a la jerarquía total de actos de habla parciales. El acto locutivo se exterioriza en la oración, cuya estructura interior puede ser identificada y reidentificada como la misma, y que, por lo tanto, puede ser inscrita y preservada. En la medida en que el acto ilocutivo puede ser exteriorizado gracias a paradigmas y procedimientos gramaticales expresivos de su "fuerza", puede también ser inscrito. Pero en la medida en que en el discurso hablado la fuerza ilocutiva depende de la mímica, los gestos y los aspectos no articulados del discurso, lo

que llamamos prosodia, debe reconocerse que la fuerza ilocutiva es menos inscribible que el sentido proposicional. Finalmente, el acto perlocutivo es el aspecto del discurso menos inscribible por las razones expuestas en el ensayo anterior. Caracteriza más al lenguaje hablado que al escrito.

En todos los casos, es la exteriorización intencional propia de los diferentes estratos del acto de habla lo que hace posible la inscripción por escrito, de manera que en el análisis final la extensión de la problemática de la fijación es igual a la de la exteriorización intencional del acto de habla con su estructura multidimensional.

Ahora bien, ¿agota la problemática de la fijación e inscripción el problema de la escritura?

En otras palabras, ¿es el escribir solamente una cuestión de un cambio de medio donde la voz humana, el rostro y los gestos son remplazados por señales materiales distintas a las del propio cuerpo del interlocutor?

Cuando consideramos la cadena de cambios sociales y políticos que pueden ser relacionados con la invención de la escritura, podemos suponer que la escritura es mucho más que una mera fijación material. Solamente tenemos que recordar algunos de estos impresionantes logros. Puede vincularse el origen del control político ejercido por un estado distante con la posibilidad de transmitir órdenes a través de largas distancias sin distorsiones serias. Esta implicación política de la escritura es sólo una de sus consecuencias. Puede remitirse al origen de las relaciones de mercado y, por lo tanto, el origen de la economía a la fijación de reglas de contabilidad. La historia, a la constitución de archivos. El surgimiento de la justicia y los códigos jurídicos, etc., a la fijación de la ley como una norma de decisiones, independiente de la opinión de un juez específico. Tan inmensa serie de efectos sugiere que el discurso humano no está meramente preservado de la destrucción al quedar fijado en la escritura, sino que está profundamente afectado en su función comunicativa.

Una segunda consideración puede animarnos a proseguir con este nuevo pensamiento. La escritura plantea un problema específico desde el momento en que no es meramente la fijación de un discurso oral previo, la inscripción del lenguaje hablado, sino el pensamiento humano directamente puesto por escrito sin la etapa intermedia del lenguaje hablado. Así, la escritura toma el lugar del habla. Se da una especie de atajo entre el sentido del discurso y el

medio material. Tenemos que tratar, entonces, con la literatura en el sentido original de la palabra. El destino del discurso es entregado a la *littera* y no a la *vox*.

La mejor forma de medir el alcance de esta sustitución es contemplar la cadena de cambios que ocurren entre los otros componentes del proceso de comunicación.

El mensaje y el hablante

La primera conexión que se altera es la del mensaje con el hablante. Este cambio, en efecto, es por sí solo uno de los dos cambios simétricos que afectan la situación interlocutiva en su totalidad. Por un extremo de la cadena de la comunicación, la relación entre el mensaje y el hablante; y, por el otro, la relación entre el mensaje y el oyente, son en conjunto, profundamente transformadas cuando la relación cara a cara es remplazada por la relación más completa entre lectura y escritura, resultante de la inscripción directa del discurso en *littera*. Se ha explotado la situación dialogal. La relación escritura-lectura ya no es un caso particular de la relación habla-escucha.

Si consideramos estos cambios con más detalle, vemos que la referencia que el discurso hace de vuelta a su hablante es afectada de la siguiente manera. Dijimos que en el discurso la oración designa a su hablante por diversos indicadores de subjetividad y personalidad. Pero en el discurso hablado, esta habilidad del discurso para remitirse de vuelta al sujeto hablante presenta un carácter de inmediatez porque el hablante pertenece a la situación de interlocución. Está ahí, en el sentido genuino de estar-ahí, de *Da-sein*. Consecuentemente, la intención subjetiva del hablante y el sentido del discurso se traslapan de tal manera que es lo mismo comprender lo que el hablante quiere decir y lo que su discurso significa. La ambigüedad del alemán *meinen* y el inglés *to mean*, "querer decir" —que examinamos en el ensayo anterior—, atestigua este traslape en la situación dialógica. Sin embargo, con el discurso escrito, la intención del autor y el sentido del texto dejan de coincidir. Esta disociación del sentido verbal del texto y la intención mental del autor le da al concepto de inscripción su sentido decisivo, más allá de la mera fijación del discurso oral previo. La inscripción se vuelve sinónimo de la autonomía semántica del texto, lo que deriva de la desconexión

entre la intención mental del autor y el sentido verbal del texto, entre lo que el autor quiso decir y lo que el texto significa. La trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió.

Este concepto de autonomía semántica es de enorme importancia para la hermenéutica. La exégesis comienza con ella; es decir, despliega sus procedimientos dentro de la circunscripción de un grupo de significados que han roto sus amarras con la psicología del autor. Pero esta despsicologización de la interpretación no implica que la noción del sentido del autor ha perdido toda su significación. Aquí nuevamente una concepción no dialéctica de la relación entre acontecimiento y sentido tendería a oponerse a una u otra alternativa. Por una parte tendríamos lo que W. K. Wimsatt llama la falacia intencional, que sostiene la intención del autor como el criterio para cualquier interpretación válida del texto, y por otro lado, lo que yo llamaría, de forma simétrica, la falacia del texto absoluto: la falacia de hacer del texto una entidad hipostática sin autor. Si la falacia intencional pasa por alto la autonomía semántica del texto, la falacia opuesta olvida que un texto sigue siendo un discurso contado por alguien, dicho por alguien a alguien más acerca de algo. Es imposible eliminar esta característica principal del discurso sin reducir los textos a objetos naturales, esto es, a cosas que no son hechas por el hombre pero que, como las piedrecillas, se encuentran en la arena.

La autonomía semántica del texto hace más compleja la relación del acontecimiento y el sentido; y así revela que es una relación dialéctica. El sentido del autor se vuelve propiamente una dimensión del texto en la medida en que el autor no está disponible para ser interrogado. Cuando el texto ya no responde, tiene entonces un autor y no a un hablante. El sentido del autor es la contraparte dialéctica del sentido verbal, y ambos deben ser explicados en relación recíproca. Estos conceptos de autor y sentido autoral plantean un problema hermenéutico correlativo al de la autonomía semántica.

El mensaje y el oyente

En el extremo opuesto de la cadena de comunicación, la relación del mensaje textual con el lector no es menos compleja que su relación con el autor. Mientras el discurso hablado va dirigido a alguien

determinado desde antes por la situación dialogal —va dirigido a ti, la segunda persona—, un texto escrito va dirigido a un lector desconocido y potencialmente a todo aquel que sepa leer. Esta universalización del público es uno de los efectos más llamativos de la escritura y puede expresarse en términos de una paradoja. Ya que el discurso está ahora ligado a un soporte material, se vuelve más espiritual en el sentido de que es liberado de la limitación de la situación frente-a-frente.

Naturalmente que esta universalidad es sólo potencial. De hecho, un libro se dirige solamente a un sector del público y llega a sus lectores apropiados por medios que a su vez están sometidos a reglas sociales de exclusión y admisión. En otras palabras, la lectura es un fenómeno social que obedece a ciertos patrones y que, por lo tanto, sufre de limitaciones específicas. Sin embargo, la proposición que dice que un texto está potencialmente dirigido a cualquiera que sepa leer debe ser considerada como un límite a cualquier sociología de la lectura. Una obra también crea su público. De esta manera, agranda el círculo de comunicación y propiamente inicia nuevas modalidades de comunicación. En esa medida, el reconocimiento de la obra por el público creado por la obra es un acontecimiento impredecible.

Una vez más la dialéctica entre el sentido y el acontecimiento es exhibida al máximo por la escritura. El discurso es revelado como discurso por la dialéctica del mensaje que se dirige, el cual es tanto universal como contingente. Por una parte, es la autonomía semántica del texto la que permite la variedad de lectores potenciales y, por así decirlo, crea al público del texto. Por otro lado, es la respuesta del público la que hace al texto importante y, por lo tanto, significante. Es por esto por lo que los autores que no se preocupan por sus lectores y desprecian a su público actual continúan hablando de sus lectores como de una comunidad secreta, algunas veces proyectada hacia un futuro nebuloso. Es parte del sentido de un texto el estar abierto a un número indefinido de lectores y, por lo tanto, de interpretaciones. Esta oportunidad de múltiples lecturas es la contraparte dialéctica de la autonomía semántica del texto.

De ello se deduce que el problema de la apropiación del sentido del texto se vuelve tan paradójico como el de la autoría. El derecho del lector y el derecho del texto convergen en una importante lucha que genera la dinámica total de la interpretación. La hermenéutica comienza donde termina el diálogo.

El mensaje y el código

La relación entre mensaje y código se hace más completa al escribir en una forma algo indirecta. Lo que tengo en mente aquí tiene que ver con la función de los géneros literarios en la producción del discurso como tal y como tipo de discurso, ya sea poema, narración o ensayo. Esta función, sin duda alguna, atañe a la relación entre mensaje y código, ya que los géneros son mecanismos generativos para producir el discurso como... Antes de ser mecanismos clasificatorios empleados por los críticos literarios para orientarse en la profusión de obras literarias, y, por lo tanto, antes de ser instrumentos de la crítica, son al discurso lo que la gramática generativa es a la gramaticalidad de las oraciones individuales. En este sentido, los códigos discursivos pueden ligarse a esos códigos fonológicos, lexicológicos y sintácticos que gobiernan las unidades del discurso: las oraciones. La pregunta ahora es: ¿hasta qué punto los géneros literarios son genuinamente códigos de escritura? Lo son solamente en una forma indirecta, pero aun así decisiva.

Los géneros literarios muestran tener algunas condiciones que teóricamente podrían ser descritas sin considerar la escritura. La función de estos mecanismos generativos es producir nuevas entidades de lenguaje más largas que la oración, conjuntos orgánicos irreductibles a una mera suma de oraciones. Un poema, una narración o un ensayo dependen de leyes de composición que en principio son indiferentes a la oposición entre el hablar y el escribir. Éstas proceden de la aplicación de formas dinámicas a grupos de oraciones para las cuales la diferencia entre el lenguaje oral y el escrito no es esencial. Por el contrario, la especificidad de estas formas dinámicas parece provenir de una dicotomía distinta de la del hablar y el escuchar, parece surgir de la aplicación al discurso de categorías prestadas de otro campo, el de la práctica y la obra. El lenguaje es sometido a las reglas de una especie de oficio artístico, que nos permite hablar de producción y de obras de arte y, por extensión, de obras de discurso. Los poemas, las narraciones y los ensayos son tales tipos de obras. Los mecanismos generativos, que llamamos géneros literarios, son las reglas técnicas que presiden su producción. Y el estilo de una obra no es otra cosa que la configuración individual de un producto u obra singular. El autor aquí no es sólo el hablante, sino también el configurador de esta obra, que es su trabajo.

Pero si la dicotomía entre teoría y práctica es irreductible a la

pareja hablar-escribir, el escribir desempeña un papel decisivo precisamente en la aplicación de las categorías de práctica, técnica y obra al discurso. Hay producción cuando una forma es aplicada a algún material o tema con objeto de moldearlo. Cuando el discurso es transferido al campo de la producción, también es tratado como algo que ha de ser formado. Es aquí donde interfiere el escribir. La inscripción como un apoyo material, la autonomía semántica del texto en lo que se refiere tanto al hablante como al oyente, y todos los rasgos relacionados de la exterioridad característica de la escritura ayudan a hacer del lenguaje un aspecto de un oficio artístico específico. Gracias a la escritura, las obras del lenguaje se vuelven tan autocontenidas como las esculturas. No es por casualidad que la "literatura" designe, tanto a la condición del lenguaje, como a algo escrito (*littera*), como a algo representado en obras de acuerdo con los géneros literarios. En la literatura, los problemas de la inscripción y de la producción tienden a traslaparse. Lo mismo puede decirse del concepto de texto, que combina la condición de inscripción con la textura propia de las obras generadas por las reglas productivas de la composición literaria. Texto significa discurso, tanto inscrito como elaborado.

Tal es la afinidad específica que impera entre la escritura y los códigos específicos que generan las obras del discurso. Esta afinidad es tan estrecha que podemos tener la tentación de decir que aun las expresiones orales de las composiciones poéticas o narrativas se apoyan en procesos equivalentes a la escritura. La memorización de los poemas épicos, las canciones líricas, las parábolas, los proverbios y su recitación ritual tienden a fijar, y aun a congelar, la forma de la obra de tal manera que la memoria aparece como el sostén de una inscripción similar a la proporcionada por señales externas. En el sentido amplio de inscripción, la escritura y la producción de las obras de discurso de acuerdo con las reglas de la composición literaria tienden a coincidir aun sin ser procesos idénticos.

El mensaje y la referencia

He aplazado hasta el final de esta investigación la consideración de los cambios más complejos que se presentan en el funcionamiento del discurso, los cuales pueden atribuirse a la escritura. Tienen que ver con la función referencial del discurso en el esquema de comu-

nicación propuesto por Roman Jakobson, y son los efectos más complejos por dos razones. Por un lado, la distinción entre significado y referencia introduce en el discurso una dialéctica más compleja que la del acontecimiento y el sentido, la cual nos proporciona el modelo de exteriorización que hace posible la escritura. Es, por decirlo así, una dialéctica de segundo orden donde el "querer decir" en sí, como "significado" inmanente, se externaliza como referencia trascendente, en el sentido de que el pensamiento se dirige por medio del significado hacia diferentes tipos de entidades extralingüísticas tales como objetos, situaciones, cosas, hechos, etc. Por otro lado, la mayoría de las alteraciones de referencia que serán consideradas no han de ser atribuidas a la escritura como tal, sino a la escritura como una mediación ordinaria de las formas de discurso que constituyen la literatura. Algunas de estas alteraciones incluso son producidas directamente por la estrategia propia de géneros literarios específicos, tales como la poesía. Por ello, la inscripción es sólo indirectamente responsable del nuevo destino de la referencia.

Aun así, a pesar de estas reservas, puede decirse lo siguiente: en el discurso hablado el criterio último para la gama referencial de lo que decimos es la posibilidad de mostrar la cosa referida como un miembro de la situación común, tanto al hablante como al oyente. Esta situación rodea al diálogo, y todas sus señales pueden mostrarse por medio de un gesto o señalando con el dedo. O puede ser designado de forma ostensible por el mismo discurso mediante la referencia oblicua de esos indicadores, que incluyen los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, y los tiempos verbales. Finalmente, éstos pueden describirse de una forma tan definitiva que una, y sólo una cosa, puede ser identificada dentro del marco común de referencia. Efectivamente, los indicadores ostensibles y, aún más, las descripciones definitivas funcionan de la misma forma, tanto en el discurso oral como en el escrito. Proporcionan identificaciones singulares, y éstas no necesitan apoyarse en la acción de mostrar, en el sentido de hacer una indicación gestual hacia la cosa referida. Sin embargo, las identificaciones singulares se refieren en último caso al aquí y al ahora determinado por la situación interlocutiva. No hay identificación que no relacione aquello de lo que hablamos con una posición singular en la red espacio-temporal, y no hay una red de lugares en el tiempo y el espacio sin una referencia final al aquí y el ahora situacionales. En este sentido último, todas las referencias del lenguaje oral se apoyan en lo mostrado, que depende de

la situación percibida como común por los miembros del diálogo. Todas las referencias en la situación dialogal son, consecuentemente, situacionales.

Es esta fundamentación de la referencia en la situación dialogal la que se hace añicos en la escritura. Los indicadores ostensibles y las descripciones definidas continúan identificando las entidades singulares, pero aparece una brecha entre la identificación y lo mostrado. La ausencia de una situación común generada por la distancia espacial y temporal entre el escritor y el lector; la cancelación del aquí y el ahora absolutos por la sustitución de la voz, rostro y cuerpo del hablante como origen absoluto de todos los lugares en el espacio y el tiempo por señales materiales externas, y la autonomía semántica del texto, que separa éste del presente del escritor y lo abre a una gama indefinida de lectores en potencia en un tiempo indeterminado; todas estas alteraciones de la constitución temporal del discurso se reflejan en alteraciones paralelas del carácter ostensible de la referencia.

Algunos textos solamente reestructuran las condiciones de referencia ostensibles para sus lectores. Las cartas, relatos de viajes, descripciones geográficas, diarios, monografías históricas y, en general, todos los relatos descriptivos de la realidad pueden proporcionar al lector un equivalente de la referencia ostensible al modo de "como si" ("como si tú estuvieras ahí"), gracias a los procedimientos ordinarios de identificación singular. Los aquí y los allá del texto pueden ser referidos tácitamente al aquí y al allá absolutos del lector, merced a la red espacio-temporal singular a la que tanto el escritor como el lector finalmente pertenecen y que ambos reconocen.

La primera extensión del alcance de la referencia más allá de los reducidos límites de la situación dialogal tiene enormes consecuencias. Gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación. Esta extensión es un ejemplo más de las implicaciones espirituales de la sustitución del apoyo corporal en el discurso oral por señales materiales. De la misma manera que el texto libera su sentido del tutelaje de la intención mental, libera su referencia de los límites de la referencia situacional. Para nosotros, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por los textos o, cuando menos por el momento, por textos descriptivos. Es así como podemos hablar del "mundo" griego, que ya no consiste en seguir imaginándose cuáles fueron las situaciones para aquellos que vivieron ahí, sino designar las referencias

no situacionales exhibidas por los relatos descriptivos de la realidad.

Una segunda extensión del alcance de la referencia es mucho más difícil de interpretar. Procede menos de la escritura como tal que de la estrategia abierta o velada de ciertas modalidades del discurso. Por lo tanto, tiene que ver más con la literatura que con la escritura, o con la escritura como canal de la literatura. En la construcción de este esquema de comunicación, Roman Jakobson relaciona la función poética —que ha de entenderse en un sentido más amplio que sólo poesía— con el énfasis del mensaje *per se* a expensas de la referencia. Ya hemos previsto este eclipse de la referencia al comparar el discurso poético con una obra escultórica autocontenida. La brecha entre la referencia situacional y la no situacional, implicada en la referencia "como si" de los relatos descriptivos, es ahora insuperable. Esto puede ser visto en las narraciones de ficción, o sea, en narraciones que no son relatos descriptivos en donde el tiempo narrativo, expresado por tiempos verbales específicos, se despliega por medio y dentro de la narrativa sin ninguna conexión con la singular red espacio-temporal común a la descripción ostensible y la no ostensible.

¿Quiere decir esto que este eclipse de la referencia, ya sea en sentido ostensible o descriptivo, viene a ser una mera abolición de toda referencia? No. Mi punto de vista es que el discurso no puede dejar de ser acerca de algo. Al decir esto, estoy negando la ideología de los textos absolutos. Únicamente algunos cuantos textos sofisticados, en la línea de la poesía de Mallarmé, satisfacen este ideal de un texto sin referencia. Pero este tipo de literatura moderna representa un caso límite y una excepción. No puede dar la pauta a todos los otros textos, ni siquiera a los textos poéticos, en el sentido de Jakobson, que incluyen toda la literatura de ficción, ya sea lírica o narrativa. De una u otra manera, los textos poéticos hablan acerca del mundo, mas no en forma descriptiva. Como sugiere el mismo Jakobson, la referencia aquí no es abolida sino que es dividida o fracturada. La desaparición de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino sólo por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y, en general, simbólicas.

Por lo tanto, deberíamos ampliar nuestro concepto del mundo no sólo para permitir las referencias no ostensibles mas todavía descriptivas, sino también las referencias no ostensibles y no descriptivas,

o sea, las de la dicción poética. El término "mundo" tiene entonces el sentido que todos comprendemos cuando decimos acerca de un niño recién nacido que ha llegado al mundo. Para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido y amado. Y el entender un texto es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que hacen un *Welt* de nuestro *Umwelt*. Es este ensanchamiento de nuestro horizonte existencial lo que nos permite hablar de las referencias abiertas por el texto o del mundo abierto por las afirmaciones referenciales de la mayoría de los textos.

En este sentido, con justeza dice Heidegger en su análisis del *verstehen* en *Being and time*[3] que lo que entendemos primero en un discurso no es otra persona, sino un "pro-yecto", esto es, el esquema de una nueva forma de ser en el mundo. Sólo la escritura, dadas las dos restricciones hechas al inicio de esta sección, al liberarse no sólo de su autor y su auditorio originario, sino también de los límites de la situación dialogal, revela este destino del discurso como proyección de un mundo.

UN ARGUMENTO EN FAVOR DE LA ESCRITURA

El análisis anterior ha alcanzado su meta. Ha mostrado la manifestación completa de la dialéctica nuclear entre el acontecimiento y el sentido, y de la exteriorización intencional que ya actúa en el discurso oral, aunque en forma incipiente. Pero llevando esta última a primer plano, ha hecho problemático lo que se pudo dar por sentado, siempre y cuando permaneciese implícito. ¿No es esta exteriorización intencional que se entrega a señales materiales una especie de enajenación?

Esta pregunta es tan radical que requiere que asumamos de la manera más firme la condición de exterioridad, no sólo como un accidente cultural —como una condición contingente al discurso y al pensamiento—, sino como una condición necesaria del proceso hermenéutico. Solamente una hermenéutica que utiliza la distancia-

[3] Martin Heidegger, *Being and time*, trad. de John Macquarrie y Edward Robinson, Nueva York, Harper & Brothers, 1962. [*El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1983.]

ción en forma productiva puede resolver la paradoja de la exteriorización intencional del discurso.

En contra de la escritura

El ataque contra la escritura viene de muy atrás. Está asociado a un cierto modelo de conocimiento, ciencia y sabiduría utilizado por Platón para condenar la exterioridad como contraria a la reminiscencia genuina.[4] Lo presenta en la forma de un mito porque la filosofía aquí tiene que ver con el advenimiento de una institución, una facultad y un poder, perdidos en el oscuro pasado de la cultura y conectados con Egipto, la cuna de la sabiduría religiosa. El rey de Tebas recibe en su ciudad al dios Theuth, quien ha inventado los números, la geometría, la astronomía, los juegos de azar y los *grammata* o caracteres escritos. Al ser interrogado acerca de los poderes y posibles beneficios de su invención, Theuth afirma que el conocimiento de los caracteres escritos haría a los egipcios más sabios y más capaces de conservar el recuerdo de las cosas. No, responde el rey, las almas se volverán más olvidadizas una vez que pongan su confianza en señales externas en lugar de apoyarse en sí mismas desde su interior. Este "remedio" *(phármakon)* no es reminiscencia, sino mera rememoración. En cuanto a la instrucción, lo que esta invención acarrea no es la realidad, sino una semblanza de ella; no la sabiduría, sino su apariencia.

El comentario de Sócrates no es menos interesante. El escribir es como el pintar que genera al ser no vivo, que a su vez permanece en silencio cuando se le pide que conteste. Los escritos, también, si uno los cuestiona para aprender de ellos, "significan algo singular siempre igual". Además de esta mismidad estéril, los escritos son indiferentes a sus destinatarios. Vagando por aquí y allá, son indiferentes a quienes llegan. Y si se presenta una disputa, o si son injustamente despreciados, todavía necesitan de la ayuda de su padre. Por sí mismos, no son capaces de salvarse.

De acuerdo con esta dura crítica, en su calidad de apología de la reminiscencia verdadera, el principio y alma del discurso correcto y genuino, del discurso acompañado de sabiduría (o ciencia), está escrito en el alma de aquel que sabe, aquel que es capaz de defender-

[4] *Fedro*, 274e-277a.

se y mantenerse en silencio o hablar según lo requiera el alma de la persona a quien se dirige.

Este ataque platónico en contra de la escritura no es un ejemplo aislado en la historia de nuestra cultura. Rousseau y Bergson, por ejemplo, por razones diferentes, conectan los principales males que azotan a la civilización con la escritura. Para Rousseau, mientras el lenguaje se apoyó sólo en la voz, conservó la presencia de uno mismo ante uno mismo y ante los otros. El lenguaje era todavía la expresión de la pasión. Era elocuencia, todavía no exégesis. Con la escritura comenzó la separación, la tiranía, la desigualdad. La escritura ignora a su destinatario al igual que esconde a su autor. Separa a los hombres al igual que la propiedad separa a los propietarios. La tiranía del léxico y de la gramática es equivalente a la de las leyes de intercambio, cristalizadas en el dinero. En vez de la Palabra de Dios, tenemos el gobierno de los educados y la dominación del sacerdocio. El desmoronamento de la comunidad hablante, la división de la tierra, lo analítico del pensamiento y el reinado de lo dogmático nacieron todos con la escritura.

Por lo tanto, un eco de la reminiscencia platónica puede oírse todavía en esta apología de la voz como la portadora de la presencia de uno ante uno mismo, y como el eslabón interno de una comunidad sin distancia.

Bergson cuestiona directamente el principio de exterioridad que atestigua la infiltración del espacio en la temporalidad del sonido y de su continuidad. La palabra genuina emerge del "esfuerzo intelectual" por realizar una intención previa del decir en busca de la expresión apropiada. La palabra escrita, como depósito de esta búsqueda, ha roto sus lazos con el sentimiento, el esfuerzo y el dinamismo del pensamiento. La respiración, el canto y los ritmos han terminado, y la figura toma su lugar. Captura y fascina. Esparce y aísla. Ésta es la razón por la que los auténticos creadores como Sócrates y Jesús no han dejado escritos, y los místicos genuinos renuncian a las declaraciones y al pensamiento articulado.

Una vez más la interioridad del esfuerzo fónico se opone a la exterioridad de impresiones muertas que no son capaces de "rescatarse" a sí mismas.

La escritura y la iconicidad

La réplica a tales críticas tiene que ser tan radical como el reto. No

es posible ya apoyarse únicamente en una descripción del movimiento que va del hablar al escribir. La crítica nos obliga a legitimar lo que hasta ahora simplemente se ha tomado como dado.

Un comentario hecho de paso en el *Fedro* nos proporciona una pista importante. La escritura es comparada con la pintura, cuyas imágenes, se dice, son más débiles y menos reales que los seres vivientes. La pregunta aquí es si la teoría del *eikon*, que sostiene que es una mera sombra de la realidad, no es la presuposición de cada crítica dirigida a cualquier mediación por medio de marcas exteriores.

Si se pudiese mostrar que la pintura no es esta reproducción sombreada de la realidad, sería entonces posible regresar al problema de la escritura como un capítulo en una teoría general de la iconicidad, tal como François Dagognet la elabora en su libro *Écriture et iconographie*.[5]

Lejos de redituar algo menos que lo original, la actividad pictórica puede caracterizarse en términos de un "aumento icónico", donde la estrategia de la pintura, por ejemplo, es la de reconstruir la realidad sobre la base de un alfabeto óptico limitado. Esta estrategia de contracción y miniaturización reditúa más abarcando menos. De esta forma, el efecto principal de la pintura es resistir la tendencia a la entropía de la visión ordinaria –la imagen de la sombra que emplea Platón– y ampliar el significado del universo capturándolo en la red de sus signos abreviados. Este efecto de saturación y culminación, dentro del pequeño espacio del marco y en la superficie de una tela bidimensional, en oposición a la erosión óptica propia de la visión ordinaria, es lo que quiere decir aumento icónico. Mientras que en la visión ordinaria las cualidades tienden a neutralizarse mutuamente, a borrar sus orillas y a ensombrecer sus contrastes, la pintura, cuando menos desde el invento del óleo por los artistas holandeses, intensifica los contrastes, devuelve su resonancia a los colores y permite la aparición de la luminosidad dentro de la cual brillan las cosas. La historia de las técnicas de la pintura nos enseña que estos efectos significativos se presentaron después de la invención material de los pigmentos activados con la mezcla de aceite. Esta selección de lo que acabo de llamar el alfabeto óptico del pintor le permitió a éste evitar que los colores se diluyeran y oxidaran, e incorporar a sus cuadros la profunda refracción de la luz por

[5] François Dagognet, *Écriture et iconographie*, París, Urin, 1973.

debajo del efecto meramente reflejo de la luminosidad de la superficie.

Debido a que el pintor pudo dominar un nuevo material alfabético —ya que era químico, destilador, barnizador y satinador—, le fue posible escribir un nuevo texto de la realidad. Pintar, para los maestros holandeses, no fue ni la reproducción ni la producción del universo, fue su metamorfosis.

Al respecto, las técnicas del grabado y del tallado son igualmente ilustrativas. Donde la fotografía, por lo menos la fotografía inexperta, captura todo pero no conserva nada, la magia del grabado, celebrada por Baudelaire, puede exhibir lo esencial. Esto es porque el grabado, como la pintura, aunque por otros medios, se apoya en la invención de un alfabeto, o sea, un grupo de signos mínimos, que consiste en puntos sincopados, trazos y espacios blancos que intensifican el rasgo y lo rodean con la ausencia.

Igualmente, el impresionismo y el arte abstracto se aproximan cada vez más y más atrevidamente hacia la abolición de las formas naturales en bien de una gama simplemente construida con signos elementales, cuyas formas combinatorias rivalizarán con la visión ordinaria. En el arte abstracto, la pintura se acerca a la ciencia en tanto desafía las formas perceptibles al relacionarlas con estructuras no perceptivas. También aquí la captura gráfica del universo se sirve de una negación radical de lo inmediato. La pintura sólo parece "producir", ya no "reproducir". Pero logra darle alcance a la realidad en el nivel de sus elementos, como lo hace el dios del *Timeo*. El constructivismo es sólo el caso límite de un proceso de aumento donde la aparente negación de la realidad es la condición para la glorificación de la esencia no figurativa de las cosas. Iconicidad, entonces, significa la revelación de una realidad más real que la realidad ordinaria.

Esta teoría de la iconicidad, como el aumento estético de la realidad, nos da la clave para encontrar una respuesta decisiva a la crítica de la escritura de Platón. La iconicidad es la re-escritura de la realidad. La escritura, en el sentido limitado de la palabra, es un caso particular de la iconicidad. La inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis.

El valor positivo de la mediación del material por signos escritos puede atribuirse, en la escritura como en la pintura, a la invención de sistemas notacionales que presentan propiedades analíticas: dis-

crecionalidad, número finito, poder de combinación. El triunfo del alfabeto fonético en las culturas occidentales y la aparente subordinación de la escritura al habla, que deriva de la dependencia de las letras respecto de los sonidos, sin embargo, no debe permitirnos olvidar las otras posibilidades de inscripción expresadas por pictogramas, jeroglíficos, y sobre todo, por ideogramas, que representan una inscripción directa de los sentidos del pensamiento y que pueden leerse de forma diferente en distintos idiomas. Estos otros tipos de inscripción exhiben un carácter universal de escritura, igualmente presente en la escritura fonética, pero que en este caso la dependencia respecto de los sonidos tiende a disimular: el espacio-estructura no sólo del portador, sino de las marcas mismas, de su forma, posición, distancia mutua, orden y disposición lineal. La transposición del oír al leer está fundamentalmente ligada a esta transposición de las propiedades temporales de la voz a las propiedades espaciales de las marcas inscritas. Esta espacialidad general del lenguaje se completa con la aparición de la imprenta. La visualización de la cultura comienza con el desposeimiento del poder de la voz en la proximidad de la presencia mutua. Los textos impresos alcanzan al hombre en soledad, lejos de las ceremonias que reúnen a la comunidad. Las relaciones abstractas, las telecomunicaciones en el sentido propio de la palabra, conectan a los miembros dispersos de un público invisible.

Tales son los instrumentos materiales de la iconicidad de la escritura y la transcripción de la realidad a través de inscripciones externas del discurso.

LA INSCRIPCIÓN Y EL DISTANCIAMIENTO PRODUCTIVO

Estamos ahora preparados para un paso final. Nos llevará a encontrar en el proceso de la interpretación en sí la justificación última de la exteriorización del discurso.

El problema de la escritura se vuelve un problema hermenéutico cuando se lo refiere a su polo complementario, la lectura. Emerge entonces una nueva dialéctica, la del distanciamiento y la apropiación. Por apropiación quiero decir la contraparte de la autonomía semántica, la cual desprendió al texto de su escritor. Apropiar es hacer "propio" lo que era "extraño". Debido a que existe la necesi-

dad general de hacer nuestro lo que nos es extraño, hay un problema general de distanciamiento. La distancia, entonces, no es simplemente un hecho, un supuesto, sólo la brecha espacial y temporal que se abre realmente entre nosotros y la apariencia de tal y cual obra de arte o discurso. Es un rasgo dialéctico, el principio de una lucha entre la otredad que transforma toda la distancia espacial y temporal en una separación cultural y lo propio, por lo cual todo el entendimiento apunta a la extensión de la autocomprensión. El distanciamiento no es un fenómeno cuantitativo; es la contraparte dinámica de nuestra necesidad, nuestro interés y nuestro esfuerzo para superar la separación cultural. La escritura y la lectura tienen lugar en esta lucha cultural. La lectura es el *pharmakon,* el "remedio" por el cual el sentido del texto es "rescatado" de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio. Esta problemática general está firmemente enraizada tanto en la historia del pensamiento como en nuestra situación ontológica.

Hablando históricamente, el problema que estoy elaborando es la reformulación de un dilema al que la Ilustración del siglo XVIII le dio su primera formulación moderna por amor a la filología clásica: ¿cómo hacer presente una vez más a la cultura de la antigüedad a pesar de la distancia cultural interpuesta? El romanticismo alemán dio una vuelta dramática a este problema al preguntar: ¿cómo podemos hacernos contemporáneos de los genios del pasado? Más aún, ¿cómo han de emplearse las expresiones de vida fijadas en la escritura para poder trasladarse a una vida psíquica ajena? El problema regresó nuevamente después del colapso de la pretensión hegeliana de superar el historicismo por la lógica del Espíritu Absoluto. Si no hay una recapitulación de herencias culturales del pasado en un conjunto que abarca todo y que está librado de la unilateralidad de sus componentes parciales, la historicidad de la transmisión y recepción de estas herencias no puede ser superada. Entonces la dialéctica entre el distanciamiento y la apropiación es la última palabra en la ausencia del conocimiento absoluto.

Esta dialéctica puede también ser expresada como la de la tradición como tal, entendida como la recepción de herencias culturales transmitidas históricamente. Una tradición no suscita ningún problema filosófico siempre que vivamos y habitemos dentro de ella en la ingenuidad de la primera certeza. La tradición solamente se

vuelve problemática cuando esa primera ingenuidad se pierde. Tenemos entonces que recuperar su sentido a través y más allá de la separación. De aquí en adelante la apropiación del pasado procede a lo largo de una lucha sin fin con el distanciamiento. La interpretación, entendida filosóficamente, no es otra cosa que un intento de hacer productivos la separación y el distanciamiento.[6]

Colocada sobre el trasfondo de la dialéctica entre el distanciamiento y la apropiación, la relación entre la escritura y la lectura accede a su sentido más fundamental. Al mismo tiempo, los procesos dialécticos parciales, descritos por separado en la sección inicial de este ensayo, siguiendo el modelo de la comunicación de Jakobson, son comprensibles tomados en su conjunto.

Será la tarea de una discusión aplicada a los conceptos controvertidos de la explicación y la comprensión captar en conjunto las paradojas del sentido del autor y la autonomía semántica, el destinatario personal y el auditorio universal, el mensaje singular y los códigos literarios típicos, así como la estructura inmanente y el mundo exhibido por el texto; una discusión que emprenderé en mi cuarto ensayo.

[6] Para una discusión de este concepto de distanciamiento en la hermenéutica contemporánea, véase mi artículo, "The hermeneutical function of distanciation", *Philosophy Today*, 17: 2, verano de 1973, pp. 129-141.

3. LA METÁFORA Y EL SÍMBOLO

Este tercer ensayo está intercalado entre las palabras finales del ensayo anterior y la discusión decisiva de los conceptos de explicación y comprensión del siguiente por dos motivos específicos, ambos relacionados con la amplitud del campo de la teoría de la interpretación.

El primer motivo atañe al funcionamiento de la significación en las obras literarias, consideradas en oposición a las científicas, cuya significación ha de tomarse literalmente. La cuestión aquí es si el excedente de sentido característico de las obras literarias es parte de su significación, o si debe entenderse como un factor externo que no es cognoscitivo, sino simplemente emocional. Consideraré la metáfora como la piedra de toque del valor cognoscitivo de las obras literarias en los comentarios que siguen. Si podemos incorporar el excedente de sentido de las metáforas al dominio de la semántica, entonces seremos capaces de dar a la teoría de la significación verbal el mayor alcance posible.

Pero, ¿es la significación verbal la significación completa? ¿No hay un excedente de sentido que va más allá del signo lingüístico? En mis obras anteriores, en especial *Introducción a la simbólica del mal, Finitud y culpabilidad* y *Freud: una interpretación de la cultura,*[1] directamente definía la hermenéutica por medio de un objeto que parecía ser tan amplio y tan preciso como es posible: me refiero al símbolo. En lo que se refiere al símbolo, lo definí a su vez por su estructura semántica, que lo hace tener un doble sentido. Actualmente estoy menos seguro de que pueda uno abordar el problema tan directamente sin antes haber tomado en cuenta a la lingüística. Dentro del símbolo, me parece ahora, hay algo no semántico al igual que algo semántico, y trataré de justificar esta aseveración al principio de la segunda parte de este ensayo. Pero suponiendo por un momento que tenga razón, se sigue de ello que sería una mejor hipótesis abordar al símbolo en términos de una estructura de doble sentido,

[1] *Introducción a la simbólica del mal,* Buenos Aires, Aurora, 1976; *Finitud y culpabilidad,* Madrid, Taurus; *Freud: una interpretación de la cultura,* trad. de Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Inciarte, México, Siglo XXI, 1970.

que no es una estructura puramente semántica, como, según veremos, es el caso de la metáfora. Pero si la teoría de la metáfora puede servir como un análisis preparatorio que nos lleve a la teoría del símbolo, a su vez la teoría del símbolo nos concederá ampliar nuestra teoría de la significación al permitirnos incluir dentro de ella, no sólo el doble sentido verbal, sino también el doble sentido no verbal. Así, la metáfora y el símbolo servirán para determinar el campo de amplitud de la teoría de la interpretación que ha de ser discutida en mi ensayo final.

LA TEORÍA DE LA METÁFORA

La metáfora, dice Monroe Beardsley, es "un poema en miniatura".[2] De ahí que la relación entre el sentido literal y el sentido figurativo en una metáfora sea como una versión abreviada dentro de una sola oración de la compleja interacción de significaciones que caracterizan a la obra literaria en su totalidad. Me refiero aquí al hablar de obra literaria a una obra del discurso que se distingue de cualquier otra obra del discurso, especialmente del científico, en cuanto a que vincula un sentido explícito con uno implícito.

La primera cuestión a considerar tiene que ver con el estatus cognoscitivo de estos dos sentidos. Dentro de la tradición del positivismo lógico esta distinción entre el sentido explícito y el implícito fue tratada como la distinción entre el lenguaje cognoscitivo y el lenguaje emotivo. Y una buena parte de la crítica literaria, influida por esta tradición positivista, traspuso la distinción entre lenguaje cognoscitivo y emotivo al vocabulario de denotación y connotación. De acuerdo con tal posición, solamente la denotación es cognoscitiva y como tal, de orden semántico. Una connotación es extrasemántica porque consiste en el entramado de evocaciones emotivas, que carecen de valor cognoscitivo. El sentido figurativo de un texto, por lo tanto, debe verse como carente de significación cognoscitiva. ¿Pero es correcto limitar de este modo la significación cognoscitiva sólo a los aspectos denotativos de una oración?

Tal es el problema para el cual una metáfora puede funcionar como una prueba. Si podemos mostrar que la relación entre el sentido literal y el figurativo en una metáfora es una relación intrín-

[2] Monroe Beardsley, *Aesthetics*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1958, p. 134.

seca a la significación completa de la metáfora, podremos obtener el modelo de una definición puramente semántica de la literatura que será aplicable a cada una de sus tres clases esenciales: la poesía, el ensayo y la prosa narrativa. Podemos entonces decir que lo que un poema afirma está relacionado con lo que sugiere, así como su significación primaria está relacionada con su significación secundaria, y donde ambas significaciones caen dentro del campo semántico. Y la literatura es ese uso del discurso en donde varias cosas son especificadas al mismo tiempo, y en donde no se requiere que el lector escoja entre ellas. Es el empleo positivo y productivo de la ambigüedad.

Si nos abstraemos por un momento del mundo de la obra revelado por esta interacción de sentidos, podemos concentrar nuestro análisis en el diseño verbal, esto es, en la obra del discurso que genera la ambigüedad semántica que caracteriza la obra literaria. Es esta obra del discurso la que se puede ver en miniatura en la metáfora.

La teoría de la metáfora nos viene de los antiguos retóricos, pero esta teoría no cumplirá con el cometido que esperamos de ella sin una importante revisión. Esta revisión, brevemente expresada, hace que el problema de la metáfora se desvíe de la semántica de la palabra a la semántica de la oración.

En la retórica tradicional, la metáfora se considera un tropo, esto es, como una de las figuras que clasifican las variaciones del sentido en el empleo de las palabras y, más precisamente, en el proceso de la denominación. La metáfora pertenece al juego del lenguaje que gobierna la acción de dar un nombre. Así, leemos en la *Poética* de Aristóteles que una metáfora es "la aplicación a una cosa de un nombre ajeno, con lo que se efectúa la transferencia de género a especie, de especie a género, de especie a especie, o existe una analogía, esto es, una proporción".[3] Su *Retórica* da por sentada esta definición, simplemente agregando una nota marginal acerca del empleo de las imágenes comparativas, que se caracterizan como una forma especial de la metáfora proporcional en la cual la comparación se señala explícitamente con un término comparativo como "es como...". En otras palabras, la comparación es una forma prolongada de la metáfora. Posteriormente, Cicerón y Quintiliano invirtieron este modelo y dijeron que una metáfora es simplemente una comparación abreviada.

[3] *Poética*, XXI, 4.

Ahora bien, ¿qué presuposiciones están implícitas en este tratamiento retórico de la metáfora? Primero se admite que las palabras han de ser tomadas aisladamente una de la otra, cada una teniendo en sí misma una significación, que Aristóteles llama su sentido "actual". Con esto quiere decir que es común para cierta población y que es fijado por las normas operantes de esa comunidad hablante. La retórica comienza entonces donde el código léxico termina. Trata las significaciones figurativas de una palabra, aquellas significaciones que subsecuentemente pueden convertirse en parte del empleo ordinario. La cuestión implícita aquí es explicar por qué hay tales variaciones en las significaciones. ¿Por qué ocurren estas desviaciones de lo ordinario, estas figuras de estilo? Los antiguos retóricos generalmente respondían que el objetivo de una figura era llenar una laguna semántica en el código léxico o adornar el discurso y hacerlo más placentero. Debido a que tenemos más ideas que palabras para expresarlas, debemos ampliar las significaciones de aquellas palabras que sí tenemos más allá de su empleo ordinario. O, en aquellos casos en que ya se dispone de una palabra adecuada, podríamos escoger y emplear una palabra figurativa para satisfacer, o tal vez para seducir a nuestro público. Esta segunda estrategia de figuras retóricas refleja uno de los aspectos centrales de la función general de la retórica, a saber, la persuasión. Esto es, la retórica es un medio para influir en un público por medio del empleo de formas del discurso que no son las de la comprobación o la violencia. Aspira a hacer más atractivo lo probable.

La metáfora es una de estas figuras retóricas, aquella en la cual la semejanza sirve como motivo para la sustitución de una palabra literal desaparecida o ausente por una palabra figurativa. Debe distinguirse de las otras figuras de estilo, tales como la metonimia, por ejemplo, en donde la contigüidad toma el lugar que ocupa la semejanza en la metáfora.

Éste es un resumen muy esquemático de la larga historia de la retórica, que comienza con los sofistas griegos y es continuada por Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, hasta que desaparece en el siglo XIX. Lo que, sin embargo, permanece constante en esta tradición puede ser esquematizado con las seis proposiciones siguientes:

1] La metáfora es un tropo, una figura del discurso que tiene que ver con la denominación.

2] Representa la amplitud o prolongación del sentido de un nombre por medio de la desviación del sentido literal de las palabras.

3] El motivo para esta desviación es la semejanza.

4] La función de la semejanza es la de fundamentar la sustitución del sentido literal —el cual podría haber sido utilizado en el mismo lugar— por el sentido figurativo de una palabra.

5] Por lo tanto, la significación sustitutiva no representa ninguna innovación semántica. Podemos traducir una metáfora, esto es, restituir el sentido literal que la palabra figurativa sustituye. En efecto, sustitución más restitución es igual a cero.

6] Ya que no representa una innovación semántica, una metáfora no proporciona ninguna nueva información acerca de la realidad. Es por esto por lo que puede contarse como una de las funciones emotivas del discurso.

Éstas son las presuposiciones de la retórica clásica que un tratamiento semántico moderno de la metáfora pone en duda. Esta nueva semántica encuentra su mejor expresión en los trabajos de autores tales como I.A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley, Colin Turbayne y Philip Wheelwright, entre otros.[4] Y de entre estos autores, el trabajo de Richards es realmente el precursor, porque señala el derrumbe de la problemática tradicional.

Si Richards pudo rechazar las dos últimas implicaciones del modelo clásico —que una metáfora no incluye ninguna nueva información y que, por lo tanto, su función es puramente decorativa— fue porque se deshizo de las presuposiciones iniciales.

La primera presuposición que debemos rechazar es la que dice que la metáfora es simplemente un accidente de la denominación, un desplazamiento en la significación de las palabras. Con esta presuposición la retórica clásica se limitó a la descripción de un efecto de sentido que realmente es el resultado del efecto que tiene sobre la palabra una producción de sentido que tiene lugar en el nivel de una expresión u oración completa. Éste es el primer descubrimiento de un acercamiento semántico a la metáfora. La metáfora atañe a la semántica de la oración antes de que se relacione con la

[4] Véase I.A. Richards, *The philosophy of rhetoric*, Oxford, Oxford University Press, 1936; Max Black, *Models and metaphors*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1962; Monroe Beardsley, *op. cit.*; *Idem.*, "Metaphor", *Encyclopedia of Philosophy*. Paul Edwards (ed.), Nueva York, Macmillan, 1967, vol. 5, pp. 284-89; *Idem.*, "The metaphorical twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1962): 293-307; Colin Turbayne, *The myth of metaphor*, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1970, ed. rev.; Philip Wheelwright, *The burning fountain*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1968, ed. rev.

semántica de la palabra. Y ya que la metáfora sólo tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo. Cuando el poeta habla de un "ángelus azul", o de un "manto de dolor", pone en tensión dos términos, que, según Richards, podemos llamar el tenor y el vehículo. Y sólo el conjunto constituye la metáfora. Así que realmente no deberíamos hablar del empleo metafórico de una palabra, sino más bien de la expresión metafórica. La metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica.

Esta primera tesis implica una segunda. Si una metáfora sólo atañe a las palabras porque se produce primero en el nivel de una oración completa, entonces el primer fenómeno que debemos considerar no es cualquier desviación del sentido literal de las palabras, sino precisamente el funcionamiento real de la operación predicativa en el nivel de la oración. Lo que acabamos de llamar la tensión en una expresión metafórica, realmente no es algo que sucede entre dos términos en la expresión, sino más bien entre dos interpretaciones opuestas de la misma. Es el conflicto entre estas dos interpretaciones lo que sostiene la metáfora. En este respecto, incluso podemos decir, en forma general, que la estrategia del discurso por medio de la cual la expresión metafórica obtiene su resultado es absurda. Este absurdo se revela con el solo intento de interpretar literalmente la expresión. El ángelus no es azul, si el azul es un color; el dolor no es un manto, si el manto es una prenda hecha de tela. Así entonces, la metáfora no existe por sí misma, sino dentro y a través de una interpretación. La interpretación metafórica presupone una interpretación literal que se autodestruye en una contradicción significativa. Es este proceso de autodestrucción o transformación el que impone una especie de giro a las palabras, una extensión del significado, gracias a la cual podemos comprender cuándo una interpretación literal sería literalmente disparatada. De ahí que una metáfora aparezca como un tipo de réplica aguda a una cierta inconsistencia en la expresión metafórica literalmente interpretada. Junto con Jean Cohen, podemos llamar a esta incongruencia una "impertinencia semántica" o, para emplear una expresión mucho más amplia, una "contradicción" o "absurdo", expresiones utilizadas por Max Black y Monroe Beardsley.[5]

[5] Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, París, Flammarion, 1966. [*Estructura del lenguaje poético*, trad. Martín Blanco Álvarez, Madrid, Editorial Gredos.]

Para resumir esta tesis: tomando en consideración los valores léxicos de las palabras en una expresión metafórica, sólo podemos darle sentido a ésta, es decir, sólo podemos salvar la expresión completa, sometiendo las palabras en cuestión a una especie de trabajo del sentido —que, siguiendo a Beardsley, hemos llamado un giro metafórico— gracias al cual la expresión comienza a tener significado.

Ahora es posible regresar a la tercera presuposición del concepto retórico clásico de metáfora, la función de la semejanza. Ésta ha sido a menudo mal entendida. Frecuentemente se la ha reducido a la función de las imágenes en el discurso poético, de manera que para muchos críticos, especialmente para los más antiguos, el estudiar las metáforas de un autor significaba discutir la nomenclatura de las imágenes usadas para ilustrar sus ideas. Pero si la metáfora no consiste en revestir una idea con una imagen, sino que consiste en reducir la conmoción engendrada por dos ideas incompatibles, es entonces en la reducción de esta brecha o diferencia en la que la semejanza cumple un papel. En otras palabras, lo que se arriesga en una expresión metafórica es la aparición del parentesco en la que la visión ordinaria no percibe ninguna relación. El funcionamiento de la metáfora está aquí cerca de lo que Gilbert Ryle ha llamado un "error de categoría". Es, en efecto, un error calculado, que reúne cosas que no van juntas y que, por medio de este aparente malentendido, hace que brote una nueva relación de sentido, no observada hasta este momento, entre los términos que sistemas anteriores de clasificación habían ignorado o no habían permitido.

Cuando Shakespeare habla del tiempo como un pordiosero,[6] nos enseña a ver al tiempo como..., a ver al tiempo como a un pordiosero. Dos clases antes distantes son aquí súbitamente reunidas y el trabajo de semejanza consiste precisamente en esta reunión de lo que alguna vez fue distante. Aristóteles, entonces, estaba en lo correcto cuando dijo que ser muy hábil para crear metáforas consistía en ser particularmente perspicaz para observar semejanzas.

[6] Time hath, my lord, a wallet at his back / Wherein he puts alms for oblivion, / A great-sized monster of ingratitude. / Those scraps are good deeds past, which are devoured / As fast as they are made, forgot as soon / As done. / [El tiempo tiene, mi señor, un morral en su espalda / Donde deposita limosnas para el olvido. / Inmenso monstruo de ingratitud. / Esas migajas son las buenas obras del pasado, que son devoradas. / Tan pronto como son realizadas, olvidadas apenas / Fueron hechas. / (*Troilo y Crésida*, III, 3,11.)]

De esta descripción del trabajo de semejanza en las expresiones metafóricas, se desprende otra oposición al concepto puramente retórico de la metáfora. Para la retórica clásica, como mencionamos, un tropo era la simple sustitución de una palabra por otra. Pero la sustitución es una operación estéril, mientras que en una metáfora viva la tensión entre las palabras, o más precisamente, entre las dos interpretaciones, una literal y la otra metafórica en el nivel de una oración entera, suscita una verdadera creación de sentido de la que la retórica clásica sólo puede ver el resultado. No puede dar cuenta de esta creación de sentido. Sin embargo, dentro de una teoría de tensión de la metáfora, como la que estamos aquí oponiendo a una teoría de sustitución, emerge una nueva significación, la cual incluye la oración completa. Es así como una metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica que no tiene reconocimiento en el lenguaje ya establecido, y que sólo existe debido a la atribución de un predicado inusual o inesperado. La metáfora, por lo tanto, es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza; está constituida por la resolución de una disonancia semántica. No reconoceremos lo específico de este fenómeno mientras limitemos nuestro campo de interés a las metáforas muertas, las que propiamente hablando en realidad ya no son metáforas. Por metáfora muerta, me refiero a expresiones tales como "la pata de una silla" o "un montón". Las metáforas vivas son metáforas de invención dentro de las cuales la respuesta a la discordancia en la oración se convierte en una nueva ampliación del sentido, si bien es realmente cierto que tales metáforas inventivas tienden a convertirse en metáforas muertas por medio de la repetición. En tales casos, el sentido ampliado se convierte en parte de nuestro léxico y contribuye a la polisemia de las palabras en cuestión, cuyos sentidos cotidianos se ven así acrecentados. No hay metáforas vivas en un diccionario.

Dos conclusiones finales pueden obtenerse de este análisis, y están en oposición a las dos últimas presuposiciones de la teoría clásica. Primeramente, las verdaderas metáforas no se pueden traducir. Sólo las metáforas de sustitución son susceptibles de ser objeto de una traducción que restauraría la significación literal. Las metáforas de tensión no son traducibles porque ellas crean su sentido. Esto no quiere decir que no puedan ser parafraseadas, sino tan sólo que tal paráfrasis es infinita e incapaz de agotar el sentido innovador.

La segunda conclusión es que una metáfora no es un adorno del discurso. Tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información. En síntesis, una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad.

DE LA METÁFORA AL SÍMBOLO

La ventaja de abordar el problema del doble sentido en términos de metáforas en vez de en símbolos es doble. Primero, la metáfora ha sido objeto de un largo y detallado estudio por parte de los retóricos; segundo, la renovación de esta investigación a cargo de la semántica, que toma los problemas estructurales que dejó sin solución la retórica, está limitada a aquellos factores lingüísticos que dan una constitución lingüística homogénea al fenómeno en cuestión.

Tal no es el caso de los símbolos. El estudio de los símbolos se enfrenta a dos dificultades que hacen difícil cualquier acceso directo a su estructura de doble sentido. Primero, los símbolos pertenecen a demasiados y muy diversos campos de investigación. Consideré tres campos semejantes en escritos anteriores. El psicoanálisis, por ejemplo, trata sobre los sueños, otros síntomas y objetos culturales afines a ellos, considerándolos manifestaciones simbólicas de profundos conflictos psíquicos. La poética, por otro lado, si entendemos este término en un sentido amplio, entiende a los símbolos como imágenes privilegiadas de un poema, o como aquellas imágenes que predominan en la obra de un autor o una escuela literaria, o las figuras recurrentes dentro de las cuales una cultura entera se reconoce a sí misma, o aun las grandes imágenes arquetípicas que la humanidad en general exalta, ignorando las diferencias culturales.

Estamos aquí cerca del tercer empleo de la palabra "símbolo" por parte de la historia de las religiones. Mircea Eliade, por ejemplo, reconoce entidades concretas, tales como árboles, laberintos, escaleras y montañas como símbolos, en la medida en que representan símbolos de espacio y tiempo, o de vuelo y trascendencia, y señalan más allá de sí mismas hacia algo completamente distinto que se manifiesta en ellas. Por lo tanto, el problema de los símbolos se dispersa entre muchos campos de la investigación y, como éstos están tan divididos entre sí, tiende a perderse en su proliferación.

La segunda dificultad con los símbolos es que el concepto de "símbolo" conjunta dos dimensiones, aun podríamos decir que dos universos del discurso, uno lingüístico y el otro de orden no lingüístico. El carácter lingüístico de los símbolos se atestigua con el hecho de que en verdad es posible construir una semántica de los símbolos, esto es, una teoría que explicaría su estructura en términos de sentido o significación. Así, podemos decir acerca de los símbolos, que tienen un doble sentido o un sentido de orden primario y uno de orden secundario. Pero la dimensión no lingüística es tan obvia como la lingüística. Como los ejemplos que se acaban de citar indican, un símbolo siempre refiere su elemento lingüístico a alguna otra cosa. Así, el psicoanálisis vincula sus símbolos a conflictos psíquicos ocultos, mientras que el crítico literario se remite a algo semejante, a una visión del mundo o a un deseo de transformar todo el lenguaje en literatura, y el historiador de religión ve en los símbolos el ámbito de manifestaciones de lo Sagrado, o lo que Eliade llama hierofanías.

Es justamente esta complejidad externa de los símbolos lo que explica mi esfuerzo por aclararlos a la luz de la teoría de la metáfora.

Esto puede hacerse en tres pasos. Primeramente, es posible identificar el núcleo semántico característico de cada símbolo, sin importar cuán diferente puede ser cada uno, basándose en la estructura del sentido que se despliega en expresiones metafóricas. En segundo lugar, la función metafórica del lenguaje nos permitirá aislar el estrato no lingüístico de los símbolos, el principio de su diseminación, por medio de un método de contraste. Finalmente y, a su vez, esta nueva comprensión de los símbolos dará origen a desarrollos posteriores en la teoría de la metáfora, que de otra manera permanecerían ocultos. De esta forma, la teoría de los símbolos nos permitirá completar la de la metáfora.

Mi hipótesis es que estos desarrollos proporcionarán una cantidad suficiente de los pasos intermedios que faltan para permitirnos llenar la brecha entre las metáforas y los símbolos.

El momento semántico de un símbolo

La relación entre el literal y el sentido figurativo de una expresión metafórica proporciona una guía apropiada que nos permitirá iden-

tificar las características propiamente semánticas de un símbolo. Estas características son las que relacionan cada forma de símbolo con un lenguaje, asegurando así la unidad de los símbolos a pesar de que estén dispersos entre los numerosos lugares donde aparecen o emergen. La aparición de esta dimensión semántica es el resultado de un acercamiento teórico, en tanto sigamos todavía confundiendo la naturaleza semántica de los símbolos con sus otras características que resisten cualquier clase de transposición al lenguaje. En efecto, el símbolo sólo da origen al pensamiento si primero da origen al habla. La metáfora es el reactivo apropiado para sacar a la luz este aspecto de los símbolos que tiene afinidad con el lenguaje.

Aquí es más útil una teoría de tensión de la metáfora que una teoría de sustitución. El giro metafórico a que tienen que someterse nuestras palabras en respuesta a la impertinencia semántica en el nivel de la oración entera, puede ser tomado como el modelo para la extensión del sentido operativo en cada símbolo. En las tres áreas de investigación citadas anteriormente, por ejemplo, un símbolo, en la acepción más general, funciona como un "excedente de sentido". El tratamiento que hace Freud sobre el lobo del pequeño Hans significa más de lo que queremos decir cuando describimos a un lobo. El mar en los antiguos mitos babilónicos significa más que un cuerpo de agua que puede ser visto desde la orilla. Y el amanecer en un poema de Wordsworth significa más que un simple fenómeno meteorológico.

Como en la teoría de la metáfora, este excedente de sentido en un símbolo puede ser opuesto a la significación literal, pero sólo con la condición de que también opongamos dos interpretaciones al mismo tiempo. Sólo para una interpretación hay dos niveles de significación, ya que es el reconocimiento del sentido literal lo que nos permite ver que un símbolo todavía contiene más sentido. Este excedente de sentido es el residuo de la interpretación literal. Sin embargo, para aquel que participa del sentido simbólico, realmente no hay dos sentidos, uno literal y el otro simbólico, sino más bien un solo movimiento, que lo transfiere de un nivel al otro y lo asimila a la segunda significación por medio del literal.

La significación simbólica, por lo tanto, está constituida de tal forma que sólo podemos lograr la significación secundaria por medio de la significación primaria, en donde ésta es el único medio de acceso al excedente de sentido. En efecto, la significación primaria aporta la secundaria, como el sentido de un sentido. Esta carac-

terística señala la diferencia entre un símbolo y una alegoría. La alegoría es un procedimiento retórico que puede ser eliminado una vez que ha cumplido con su tarea. Habiendo ascendido la escala, podemos ahora descenderla. La alegoría es un procedimiento didáctico. Facilita el aprendizaje pero puede ser ignorada en cualquier acercamiento estrictamente conceptual. En contraste, no hay conocimiento simbólico salvo cuando es imposible comprender directamente el concepto y cuando la dirección hacia el concepto es indicada indirectamente por la significación secundaria de una significación primaria.

En seguida, el trabajo de semejanza característico de los símbolos puede también asociarse con el proceso correspondiente en las metáforas. En efecto, la interacción entre la similitud y la disimilitud presenta el conflicto entre alguna categorización anterior de la realidad y una nueva que apenas nace. Como lo ha expresado un autor, la metáfora es un idilio con un nuevo compañero que se resiste a la vez que cede. Y la metáfora desde hace mucho ha sido comparada con la visión estereoscópica, en donde puede decirse que los diferentes conceptos se unen para dar la apariencia de solidez y profundidad.

Es cierto que en un símbolo estas relaciones son más confusas, y no están tan bien articuladas en un nivel lógico. Es por esto por lo que hablamos de asimilación más que de aprehensión: el símbolo asimila más de lo que percibe una semejanza. Es más, al asimilar unas cosas a otras, nos asimila a lo que de tal modo es significado. Esto es precisamente lo que hace a la teoría de los símbolos tan fascinante y sin embargo tan engañosa. Todas las fronteras están borrosas entre las cosas, lo mismo que entre las cosas y nosotros mismos. Más tarde, cuando volvamos al estrato no lingüístico de los símbolos, podremos asirnos a uno de los estratos que operan aquí.

Si la teoría de la metáfora es tan esclarecedora como digo que lo es, se debe a que ya se ha efectuado un trabajo de lenguaje, un trabajo que coloca las cosas a una distancia de la expresión y que, dentro de la expresión, aparta al predicado del sujeto. De hecho, hablar de la metáfora como una forma extraña de predicación es invocar ya algún principio de articulación que falta en el orden simbólico.

Una vez más, es el funcionamiento metafórico del lenguaje lo que nos permite hacer justicia a otra característica de los símbolos, la cual es denodadamente sostenida por sus defensores, aun cuando

les falta la clave para captarla en toda su extensión. Aceptamos de buena gana que un símbolo no puede ser tratado exhaustivamente por el lenguaje conceptual, que hay más en un símbolo que en cualquiera de sus equivalentes conceptuales, rasgo que es acogido ansiosamente por los oponentes del pensamiento conceptual. Para ellos uno debe escoger: o el símbolo o el concepto. Pero la teoría de la metáfora nos lleva a una conclusión diferente. Muestra cómo pueden originarse nuevas posibilidades para articular y conceptualizar la realidad a través de una asimilación de los hasta aquí separados campos semánticos. Lejos de formar parte del pensamiento conceptual, dicha innovación semántica señala el surgimiento de tal idea. Es por esto por lo que la teoría de los símbolos es conducida a los dominios de la teoría kantiana de los esquemas y la síntesis conceptual por la teoría de la metáfora. No hay necesidad de negar el concepto para admitir que los símbolos dan origen a una exégesis sin fin. Si no hay concepto que pueda agotar la necesidad de que surja un pensamiento subsecuente alumbrado por los símbolos, esta idea significa solamente que ninguna categorización dada puede abarcar todas las posibilidades semánticas de un símbolo. Pero es sólo el trabajo del concepto lo que puede dar testimonio de este excedente de sentido.

El momento no semántico de un símbolo

Es posible ahora identificar el lado no semántico de los símbolos, si continuamos con nuestro método de contrastes y si acordamos llamar semánticas a aquellas características de los símbolos que: 1] se prestan al análisis lingüístico y lógico en términos de significación e interpretación, y 2] se traslapan con las características correspondientes a las metáforas. Pues algo en el símbolo no corresponde con la metáfora y, por este motivo, se resiste a cualquier transcripción lingüística, semántica o lógica.

Esta falta de claridad del símbolo está relacionada con lo arraigado de los símbolos en áreas de nuestra experiencia que están abiertas a diferentes métodos de investigación. El hecho de que el psicoanálisis considere los sueños como el paradigma de las representaciones sustitutivas y disfrazadas, por ejemplo, presupone que uno primero haya tomado en consideración el dormir como el contexto de la actividad onírica. Las imágenes poéticas no están

menos sujetas a la forma global del comportamiento que en alemán se llama *dichten* (el componer o escribir poesía; literalmente, "poetizar"). ¿Y acaso tendríamos símbolos religiosos si el hombre no se hubiese entregado a formas de comportamiento muy complejas y sin embargo muy específicas, destinadas a invocar, implorar o repeler a las fuerzas sobrenaturales que viven en la profundidad de la existencia humana, trascendiéndola y dominándola?

Por lo tanto, en una variedad de formas la actividad simbólica adolece de falta de autonomía. Es una actividad que está confinada, y es la tarea de muchas disciplinas el revelar las líneas que atan a la función simbólica con esta o aquella actividad no simbólica o prelingüística.

El caso del psicoanálisis es ilustrativo en específico, aunque no lo trataré extensamente aquí ya que lo he hecho en detalle en otro momento. Sólo diré que en el psicoanálisis la actividad simbólica es un fenómeno limítrofe ligado al límite entre el deseo y la cultura, que es en sí mismo una frontera entre las pulsiones y sus representantes delegados o afectivos. Éste es el límite entre la represión primaria —que afecta a los primeros testigos de nuestras pulsiones— y la represión secundaria, que es propiamente hablando la represión —aquella que ocurre después del hecho y que solamente permite ramificaciones derivativas, señales sustitutivas indefinidas o señales de signos por aparecer. Esta posición del signo psicoanalítico en los límites entre un conflicto de pulsiones y una interacción de significantes indica que el psicoanálisis debe desarrollar un lenguaje mezclado, el cual conecta al vocabulario de la dinámica o energética incluso —incluso podríamos hablar de una hidráulica— de las pulsiones con aquel de una exégesis intertextual. Y muchos términos psicoanalíticos llevan la marca de este doble origen. *La interpretación de los sueños,* por ejemplo, introduce el concepto de censura, que expresa la acción represiva de una fuerza en el nivel de la producción de un texto, si bien un texto que primero se revela como borrado o desfigurado.

En forma similar, podríamos señalar esos procedimientos diversos que Freud colocó bajo el título genérico de "trabajo del sueño". Como trabajo, estos procedimientos operan mecánicamente como desplazamientos, condensación, descomposición, etc., procedimientos que Freud resume con el encabezado general *Entstellung,* que ha sido traducido como "distorsión" o "deformación". Sin embargo, al mismo tiempo, esta interacción de fuerzas puede ser leída en el texto de la narración del sueño entendida como una especie

de palimpsesto, adivinanza o jeroglífico. El psicoanálisis debe, por lo tanto, asumir el estatus epistemológico mezclado que estos conceptos híbridos le imponen, en la medida en que estos profundos conflictos se resisten a cualquier reducción a procesos lingüísticos y, sin embargo, no pueden ser interpretados en ningún otro lugar fuera del sueño o del texto simbólico. Tal conceptualización mezclada no revela una falla en la conceptualización del psicoanálisis, sino que, por el contrario, revela el reconocimiento exacto del lugar donde ocurre su discurso: en el entretejido de fuerza y sentido, pulsión y discurso, energética y semántica.

Esta somera descripción del psicoanálisis nos permite captar una razón por la cual el símbolo no se convierte en una metáfora. La metáfora ocurre en el universo ya purificado del *logos*, mientras que el símbolo duda entre la línea divisoria del *bios* y el *logos*. Da testimonio del modo primordial en que se enraiza el Discurso en la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden.

Es más difícil decir qué es lo que hace al lenguaje poético un lenguaje "confinado". En una primera aproximación es, de hecho, un lenguaje no confinado o liberado, el cual ha quedado liberado de ciertas restricciones léxicas, sintácticas y estilísticas. Sobre todo, ha sido liberado de las referencias intencionadas, tanto del lenguaje ordinario como del científico, los cuales —podemos decir como contraste— están limitados por los hechos, los objetos empíricos y las restricciones lógicas de nuestras formas de pensar establecidas. ¿Pero no podemos también decir, nuevamente como contraste, que el mundo poético es sólo un espacio tan hipotético como lo es el orden matemático en relación con cualquier mundo dado? El poeta, en síntesis, opera por medio del lenguaje en un ámbito hipotético. En forma extrema, incluso podríamos decir que el proyecto poético es destruir el mundo tal como ordinariamente lo damos por sentado, al igual que Husserl hizo de la destrucción de nuestro mundo la base de la reducción fenomenológica. O, sin ir tan lejos, podríamos decir, siguiendo a Northrop Frye, que en su calidad de inversión del lenguaje ordinario, el lenguaje poético no se dirige hacia afuera, sino hacia adentro, hacia un interior, que no es otra cosa que el estado de ánimo estructurado y expresado por un poema. Aquí el poema es como una obra musical por cuanto su disposición anímica es exactamente coextensiva con el orden interno de los símbolos articulados por su lenguaje.

Es en este sentido como la poesía se libera del mundo. Pero si está

liberada en este sentido, en otro está ligada a él, y está ligada precisamente en el grado en que también está liberada. Lo que se acaba de decir acerca de la disposición anímica, que es coextensiva con el orden simbólico de un poema, muestra que un poema no es una forma gratuita de un juego de palabras. Más bien, el poema está confinado por lo que crea; si la suspensión del discurso ordinario y su intención didáctica suponen un carácter urgente para el poeta, es sólo porque la reducción de los valores referenciales del discurso ordinario es la condición negativa que da lugar a nuevas configuraciones que expresen el sentido de la realidad que se ha de llevar al lenguaje. Por medio de esas nuevas configuraciones también se introducen en el lenguaje nuevas formas de ser en el mundo, de vivir en él y de proyectarle nuestras posibilidades más profundamente íntimas. Por lo tanto, el limitarnos a decir que un poema estructura y expresa una disposición anímica no es decir mucho, pues ¿qué es una disposición anímica sino una forma específica de estar en el mundo y de relacionarse uno mismo con él, de entenderlo e interpretarlo? Entonces, lo que confina al discurso poético es la necesidad de llevar al lenguaje formas de ser que la visión ordinaria oscurece o incluso reprime. Y en este sentido, nadie tiene más libertad que el poeta. Hasta podríamos decir que la forma de hablar del poeta queda liberada de la visión ordinaria del mundo solamente porque él mismo se libera para encontrarse con el nuevo ser que ha de llevar al lenguaje.

Finalmente, el simbolismo de lo Sagrado, como ha sido estudiado, por ejemplo, por Mircea Eliade, es particularmente apropiado para nuestra meditación sobre el enraizamiento del discurso en un orden no semántico. Aun antes de Eliade, Rudolf Otto, en su libro, *The idea of the Holy* [*Lo Santo*], enfatizó enérgicamente que lo Sagrado se manifiesta como poder, fuerza, eficacia. Cualesquiera que sean las objeciones que pudiéramos presentar a su descripción de lo Sagrado, ésta es valiosa, ya que nos ayuda a estar en guardia contra todos los intentos de reducir lingüísticamente la mitología. Se nos advierte desde el principio que aquí estamos cruzando el umbral de una experiencia que no nos permite inscribirla completamente dentro de las categorías del *logos* o la proclamación y su transmisión o interpretación. El elemento de lo numinoso, no es primeramente una cuestión de lenguaje, si es que realmente se llega a convertir en tal, pues hablar de poder es hablar de algo que no es habla, aun cuando implique el poder del habla. Este poder, como eficacia por

excelencia, es lo que no logra pasar completamente a la articulación del sentido.[7]

Es cierto que la noción de hierofanía, que Eliade usa en lugar de la noción demasiado amplia de lo numinoso, sí implica que las manifestaciones de lo Sagrado tienen una forma o estructura, pero aun así no se le confiere ningún privilegio especial al habla. Lo Sagrado puede manifestarse con igual claridad en las piedras o los árboles, vistos como portadores de la eficacia.

El carácter preverbal de tal experiencia lo atestiguan las meras modulaciones de tiempo y espacio como espacio sagrado y tiempo sagrado, que resultan y que están inscritas bajo el lenguaje en el nivel estético de la experiencia, en el sentido kantiano de esta expresión.

El enlace entre el mito y el ritual atestigua, de otra forma, la dimensión no lingüística de lo Sagrado. Funciona como una lógica de correspondencias, que caracterizan al universo sagrado e indican lo específico de la visión del mundo que tiene el *homo religiosus*. Tales ligazones ocurren en el nivel de los mismos elementos del mundo natural, tales como el cielo, la tierra, el aire y el agua. Y el mismo simbolismo celestial hace que las diversas epifanías se comuniquen entre sí, mientras que simultáneamente se refieren también a la inmanencia divina de las hierofanías de la vida. Así pues, a la trascendencia divina se opone un sagrado próximo, como lo atestiguan la fertilidad de la tierra, la exuberancia vegetal, la abundancia de los rebaños y la fecundidad del vientre materno.

Dentro del universo sagrado no hay criaturas vivientes aquí y allá, sino que la vida está en todos lados como algo sagrado, que impregna todo y que se ve en el movimiento de las estrellas, en el renacer de la vegetación cada año y en el ciclo del nacimiento y la muerte. Es en este sentido en el que los símbolos están confinados dentro del universo sagrado: los símbolos sólo acuden al lenguaje en la medida en que los elementos del mundo se hacen transparentes.

Este carácter confinado de los símbolos es el que establece toda la diferencia entre el símbolo y la metáfora. Esta última es una invención libre del discurso; aquél está ligado al cosmos. Aquí tocamos un elemento irreductible, un elemento más irreductible que el

[7] Rudolf Otto, *The idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational*, trad. por John W. Harvey, Nueva York, Oxford University Press, 1958. [Rudolf Otto, *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, 1980.]

que la experiencia poética descubre. En el universo sagrado, la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar. Por lo tanto, la lógica del sentido procede de la misma estructura del universo sagrado. Su ley es la ley de correspondencia, correspondencia entre la creación *in illo tempore* y el orden actual de apariencias naturales y actividades humanas. Es ésta la razón por la que, por ejemplo, un templo siempre esté en conformidad con algún modelo celestial. Y de que la hierogamia de la tierra y el cielo corresponda a la unión entre lo masculino y lo femenino, como una correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos. Igualmente hay una correspondencia entre la tierra arable y el órgano genital femenino, entre la fecundidad de la tierra y el útero materno, entre el sol y nuestros ojos, el semen y las semillas, el entierro y la siembra, el nacimiento y el retorno de la primavera.

Hay una triple correspondencia entre el cuerpo, las casas y el cosmos, la cual hace a los pilares de un templo y a nuestras columnas vertebrales simbólicas unas de las otras, así como hay correspondencia entre un techo y un cráneo, la respiración y el viento, etc. Esta correspondencia triple es también la razón por la cual los umbrales, las puertas, los puentes y los pasillos angostos señalados por el solo acto de habitar en un espacio y morar en él corresponden a los tipos homólogos de pasajes que los ritos de iniciación nos ayudan a cruzar en los momentos críticos de nuestra peregrinación por la vida: momentos tales como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte.

Tal es la lógica de las correspondencias, la cual liga el discurso con el universo de lo Sagrado. Hasta podríamos decir que es siempre por medio del discurso como esta lógica se manifiesta, pues si un mito no narrase cómo llegaron a ser las cosas o si no hubiese rituales que re-presentasen este proceso, lo Sagrado permanecería sin manifestarse. En lo que se refiere al ritual, que como tal es una modalidad de elaborar o hacer algo —llevar a cabo algo señalado por el poder—, le faltaría el poder de organizar el espacio y el tiempo sin una palabra instituidora, sin un discurso que diga cómo debe uno actuar en respuesta a la manifestación del poder. Y en lo que se refiere al simbolismo que circula entre los elementos del mundo, esto también pone en juego todo un trabajo del lenguaje. Aún más, el simbolismo sólo funciona cuando su estructura es interpretada. En este sentido, se requiere una hermenéutica mínima para que funcione cualquier simbolismo. Pero esta articulación lingüística no

suprime lo que he llamado el apego al simbolismo característico del universo sagrado; más bien lo presupone. La interpretación de un simbolismo no puede siquiera vislumbrarse si su trabajo de mediación no fuese legitimado por una unión inmediata entre la aparición y el sentido de la hierofanía en consideración. La sacralidad de la naturaleza se revela a sí misma al decirse a sí misma, de manera simbólica. La revelación fundamenta el decir, no a la inversa.

Si ahora unimos los análisis anteriores, me inclino a decir que lo que pide ser llevado en símbolos al lenguaje, pero que nunca pasa a ser lenguaje completamente, es siempre algo poderoso, eficaz, enérgico. Parece ser que el hombre está aquí proyectado como un poder que ha de existir, y que ha de ser discernido indirectamente desde arriba, desde abajo y hacia los lados. El poder de los impulsos que persiguen nuestras fantasías, el de formas imaginarias de ser que encienden la palabra poética, y el de ese enorme y poderosísimo algo que nos amenaza siempre que nos sentimos carentes de amor: en todos estos registros y tal vez igualmente en otros, la dialéctica entre el poder y la forma toma lugar, lo cual asegura que el lenguaje solamente capture la espuma que asoma a la superficie de la vida.

LOS GRADOS INTERMEDIOS ENTRE EL SÍMBOLO Y LA METÁFORA

Mis últimos comentarios —tan aventurados y aventureros como puedan ser— hacen inútil toda la empresa de elucidar símbolos a la luz de la teoría de la metáfora, si la descripción de los símbolos no requiere, a su vez, que surjan nuevos desarrollos de la teoría de la metáfora.

Este proceso por el que la teoría de los símbolos se retroalimenta de la teoría de la metáfora, primero que nada nos invita a reflexionar sobre el funcionamiento de las metáforas en una cadena o red. En el análisis propuesto arriba, de alguna forma las metáforas permanecen, de alguna manera, como acontecimientos dispersos, lugares en el discurso. La comparación de la metáfora con un enigma o con una adivinanza tiende a limitar el análisis a inesperadas ganancias individuales y, por lo tanto, a un aspecto transitorio del lenguaje. Ya al decir que la metáfora es una innovación semántica, enfatizamos el hecho de que sólo existe en el momento de la invención. Faltándole cualquier estatus en el lenguaje establecido, una metáfo-

ra es, en el sentido enfático de la palabra, un acontecimiento del discurso. El resultado es que cuando una metáfora es tomada y aceptada por una comunidad lingüística, tiende a confundirse con una extensión polisémica de las palabras. Primero se convierte en una metáfora trivial, después en una metáfora muerta. En contraste, los símbolos, debido a que tienen sus raíces en las constelaciones permanentes de la vida, el sentimiento y el universo, y a que tienen una estabilidad increíble, nos llevan a pensar que no mueren nunca, que solamente son transformados. De ahí que, si hubiéramos de apegarnos a nuestros criterios sobre la metáfora, los símbolos deben ser metáforas muertas. De no ser así, ¿cuál es la diferencia?

El funcionamiento metafórico sería completamente inadecuado como forma de expresar la diferente temporalidad de los símbolos, lo que podríamos llamar su insistencia, si las metáforas no se salvaran de la completa desaparición por medio de una vasta gama de intersignificaciones. Una metáfora, en efecto, llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red. Así, dentro de la tradición hebrea, Dios es llamado Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor y Juez, así como Roca, Fortaleza, Redentor y Siervo Doliente. La red engendra lo que llamamos metáforas de raíz, metáforas que, por un lado, tienen el poder de unir las metáforas parciales obtenidas de los diversos campos de nuestra experiencia y, en esa forma, de asegurarles un cierto equilibrio. Por otro lado, tienen la habilidad de engendrar una diversidad conceptual, quiero decir, un número ilimitado de interpretaciones potenciales en el nivel conceptual. Las metáforas de raíz se reúnen y se dispersan. Reúnen imágenes subordinadas y esparcen conceptos en un nivel más elevado. Son las metáforas dominantes, capaces a la vez de engendrar y organizar una red que sirve como empalme entre el nivel simbólico, con su lenta evolución, y el más volátil nivel metafórico.

Hay un segundo aspecto de la función metafórica que también tiende a acercarla a los símbolos. Más allá de constituir una red, un grupo de metáforas presenta una constitución jerárquica original, como Philip Wheelwright lo ha puntualizado en sus trabajos sobre la metáfora, *The burning fountain* y, especialmente, *Metaphor and reality*.[8] Es posible describir el juego metafórico en diversos niveles de organización, lo que depende de si consideramos a las metáforas

[8] Philip Wheelwright, *Metaphor and reality*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1962.

en oraciones aisladas, o como subyacentes de un poema dado, o como las metáforas predominantes de un poeta, o las metáforas típicas de una comunidad lingüística o de una cultura en particular —esto puede extenderse lo bastante lejos como para incluir grandes esferas culturales tales como la cristiandad. Finalmente, ciertas metáforas son tan radicales que parecen obsesionar a todo discurso humano. Estas metáforas, a las cuales Wheelwright llama arquetipos, se vuelven indistinguibles de los paradigmas simbólicos que Eliade estudia en su *Patterns in comparative religion.*[9]

Así, parece que ciertas experiencias humanas fundamentales componen un simbolismo inmediato que preside sobre el orden metafórico más primitivo. Este simbolismo originario parece adherirse a la más inmutable forma humana de ser en el mundo, ya sea asunto de lo alto y lo bajo, los puntos cardinales, el espectáculo de los cielos, la localización terrestre, casas, caminos, fuego, viento, piedras o agua. Si agregamos que este simbolismo antropológico y cósmico se halla en un tipo de comunicación subterránea con nuestra esfera libidinal, y por medio de ella, con lo que Freud llamó el combate entre los gigantes, la gigantomaquia entre Eros y la muerte, veremos por qué el orden metafórico es sometido por esta experiencia simbólica, a lo que podemos llamar una demanda de trabajo. Todo indica que la experiencia simbólica pide de la metáfora un trabajo de sentido, un trabajo que aquélla parcialmente proporciona por medio de su red organizacional y sus niveles jerárquicos. Todo indica que los sistemas de símbolos constituyen una reserva de sentido cuyo potencial metafórico está por ser expresado. Y, de hecho, la historia de las palabras y de la cultura parece indicar que si el lenguaje nunca constituye la capa más superficial de nuestra experiencia simbólica, esta profunda capa sólo se nos hace accesible en la medida en que se forma y se articula en el nivel lingüístico y literario, ya que las metáforas más insistentes de inmediato se adhieren al entretejido de la infraestructura simbólica y de la superestructura metafórica.

La teoría de la metáfora puede finalmente extenderse en una tercera forma, en dirección de las características más específicas de los símbolos. Muchos autores han comentado acerca del parentesco entre las metáforas y los modelos. Este parentesco desempeña un

[9] Mircea Eliade, *Historia de las esencias y de las ideas religiosas*, trad. J. Valiente Malla, Madrid, Cristiandad, 1978.

papel decisivo, por ejemplo, en la obra de Max Black, que incluso se titula *Models and metaphors.*[10] Y por su parte, el teólogo inglés Ian Ramsey ha intentado elucidar la función del lenguaje religioso interpretando la teoría de Max Black en una forma muy adecuada.[11]

Tal acercamiento entre los modelos y las metáforas nos permite desarrollar la teoría de la metáfora en una dirección hasta ahora soslayada en nuestra breve presentación de esta teoría; me refiero a su dimensión referencial. Si adoptamos la distinción introducida por Frege entre significado y referencia —en la que el significado es la relación predicativa pura y la referencia su pretensión de decir algo acerca de la realidad, en pocas palabras, su valor de verdad— parece que cada discurso puede ser investigado en términos, tanto de su organización interna que lo hace un mensaje que puede ser identificado y reidentificado como de su intención referencial, que es su pretensión de decir algo acerca de algo.[12]

Ahora bien, Max Black dice que un modelo tiene la misma estructura de significación que la metáfora, pero que constituye la dimensión referencial de una metáfora. ¿Cuál es este valor referencial? Es una parte de la función heurística, esto es, el aspecto del descubrimiento de una metáfora y un modelo, de una metáfora como modelo.

En el lenguaje científico, un modelo es esencialmente un procedimiento heurístico que sirve para descartar una interpretación inadecuada y para abrir el camino hacia una más nueva y precisa. Según Mary Hesse, es un instrumento de redescripción, expresión que emplearé en lo que resta de este análisis.[13] Pero es importante comprender que este término ha de tomarse en la estricta acepción epistemológica.

El poder redescriptivo de un modelo sólo puede ser comprendido si, siguiendo a Max Black, distinguimos cuidadosamente entre tres tipos de modelos: modelos a escala, como por ejemplo, el modelo de un barco; modelos analógicos, que se ocupan de la identidad estructural, como por ejemplo un diagrama esquemático en la electrónica; y finalmente, los modelos teóricos, que desde un

[10] Max Black, *op. cit.*

[11] Ian Ramsey, *Models and mystery*, Nueva York, Oxford University Press, 1964; *Models for divine activity*, Londres, S.C.M. Press, 1973; *Religious language*, Londres, S.C.M. Press, 1957.

[12] Véase el ensayo 1, nota 6.

[13] Mary B. Hesse, *Models and analogies in science*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1966.

punto de vista epistemológico son los modelos reales y que consisten en construir un objeto imaginario más accesible a la descripción, como un dominio más complejo de la realidad, cuyas propiedades corresponden a las propiedades del objeto. Como dice Max Black, describir un dominio de la realidad en términos de un modelo teórico imaginario es una forma de ver las cosas de diferente manera cambiando nuestro lenguaje acerca del tema de nuestra investigación. Este cambio de lenguaje procede de la construcción de una ficción heurística y por medio de la transposición de las características de esta ficción heurística a la realidad misma.

Apliquemos este concepto del modelo a la metáfora. La guía aquí es la relación entre las dos nociones de una ficción heurística y la redescripción que ocurre mediante la transferencia de esta ficción a la realidad. Es este doble movimiento el que también encontramos en la metáfora, pues "una metáfora memorable tiene el poder de poner a dos dominios separados en una relación cognoscitiva y emocional, al emplear el lenguaje que es directamente apropiado para uno, como lente para ver el otro..."[14] Gracias a esta desviación, por medio de la ficción heurística percibimos nuevas conexiones entre las cosas. La base de esta transferencia es el isomorfismo que se presume entre el modelo y su dominio de aplicación. Este isomorfismo legitima la "transferencia analógica de un vocabulario" y permite que la metáfora funcione como un modelo y "revele nuevas relaciones".[15]

Llevemos este análisis aún más allá en su aplicación a la metáfora. Considerado en su calidad de portador referencial, el lenguaje poético tiene en común con el lenguaje científico que sólo alcanza la realidad por medio de una desviación que sirve para negar nuestra visión ordinaria y el lenguaje que normalmente utilizamos para describirla. Al hacer esto, tanto el lenguaje poético como el científico, apuntan hacia una realidad más real que la apariencia. La teoría de los modelos nos permite, así, interpretar satisfactoriamente la paradoja del lenguaje poético que se evocó anteriormente. Dijimos, siguiendo a Northrop Frye y a otros críticos literarios, que esta paradoja da al discurso poético una dirección centrípeta opuesta a la dirección centrífuga, que caracteriza al discurso descriptivo y didáctico. Es por esto por lo que la poesía crea su propio mundo. La

[14] Max Black, *op. cit.*, p. 236.
[15] *Ibid.*, p. 238.

suspensión de la función referencial de primer grado afecta al lenguaje ordinario en beneficio de una referencia de segundo grado, la cual se anexa precisamente a la dimensión ficticia revelada por la teoría de los modelos. Así como el sentido literal tiene que ser abandonado para que el sentido metafórico pueda emerger, la referencia literal debe desplomarse para que la ficción heurística pueda llevar a cabo su redescripción de la realidad.

En el caso de la metáfora, esta redescripción es guiada por la interacción entre las diferencias y las semejanzas que suscita la tensión en el nivel de la elocución. Es precisamente de esta aprehensión tensora de donde brota una nueva visión de la realidad, a la cual se resiste la visión ordinaria, porque está apegada al empleo ordinario de las palabras. El eclipse del mundo objetivo y manipulable da lugar, así, a la revelación de una nueva dimensión de la realidad y la verdad.

Al hablar en esta forma no estoy diciendo más que lo que dijo Aristóteles al abordar la tragedia en su *Poética*. La composición de una historia o argumento –Aristóteles habla aquí de un *mythos*– es el camino más corto a la mímesis, que es la idea central de toda la poesía. En otras palabras, la poesía sólo imita la realidad al recrearla en un nivel mítico del discurso. Aquí la ficción y la redescripción van de la mano.

¿No debemos, entonces, concluir en que una metáfora implica un empleo tensor del lenguaje, que tiene por objeto sostener una concepción tensa de la realidad? Con esto quiero decir que la tensión no es simplemente entre palabras, sino que se da dentro de la misma cópula de la expresión metafórica. "La naturaleza es un templo donde pilares vivientes..." Aquí "es" significa tanto es como no es. El "es" literal es derribado por lo absurdo y superado por un "es" metafórico equivalente a "es como...". Así, el lenguaje poético no nos dice cómo son las cosas literalmente, sino a qué se parecen. ¿No podemos, entonces, llamar metáforas recurrentes –aquellas metáforas que están más cerca de las profundidades simbólicas de nuestra existencia– a las metáforas que le deben su privilegio de revelar cómo son las cosas a su organización en redes y en niveles jerárquicos?

Para concluir, diré que debemos aceptar dos proposiciones contrarias acerca de la relación entre las metáforas y los símbolos. Por un lado, hay más en la metáfora que en el símbolo; por otro, hay más en el símbolo que en la metáfora.

Hay más en la metáfora que en el símbolo en el sentido de que aquélla trae al lenguaje la semántica implícita del símbolo. Lo que permanece confuso en el símbolo –la asimilación de una cosa a otra y de nosotros a las cosas; la correspondencia sin fin entre los elementos– se aclara en la tensión de la expresión metafórica.

Pero hay más en el símbolo que en la metáfora. La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico –esa extraña forma de predicación dentro del cual se deposita el poder simbólico. El símbolo permanece como un fenómeno bidimensional en la medida en que la faceta semántica remite de nuevo a la no semántica. El símbolo está vinculado en un modo en que la metáfora no lo está. Los símbolos tienen raíces. Los símbolos nos hunden en la sombreada experiencia de lo que es poderoso. Las metáforas son sólo la superficie lingüística de los símbolos, y deben su poder de relacionar la superficie semántica con la presemántica que yace en las profundidades de la experiencia humana, a la estructura bidimensional del símbolo.

4. LA EXPLICACIÓN Y LA COMPRENSIÓN

El problema final que se ha de tratar en esta serie de ensayos atañe a la variedad de actitudes que un lector puede tomar en consideración cuando se enfrenta con el texto. En los ensayos anteriores el énfasis estaba en el hablante, el escritor o el autor y las preguntas a discutir eran: ¿qué se quiere decir cuando alguien habla? ¿ Cuando alguien escribe? ¿Cuando alguien quiere decir más de lo que realmente dice? Ahora nos preguntamos: ¿qué es comprender un discurso cuando este discurso es un texto o una obra literaria? ¿ Cómo hacemos comprensible el discurso escrito?

MAS ALLÁ DE LA HERMENÉUTICA DEL ROMANTICISMO

Con la dialéctica de la explicación y la comprensión espero proporcionar a mi teoría de la interpretación un análisis de la escritura, que será la contraparte del análisis del texto como una obra del discurso. En la medida en que el acto de leer es la contraparte del acto de escribir, la dialéctica del acontecimiento y el sentido tan esencial a la estructura del discurso, como ya hemos visto en el primer ensayo, genera en la lectura una dialéctica correlativa entre el acto de entender o la comprensión (el *verstehen* de la tradición hermenéutica alemana) y la explicación (el *erklären* de la misma tradición). Sin imponer en nuestra discusión una correspondencia demasiado mecánica entre la estructura interna del texto como discurso del escritor y el proceso de interpretación como discurso del lector, se puede afirmar, por lo menos en forma introductoria, que la comprensión es a la lectura lo que el acontecimiento del discurso es a la enunciación del discurso, y que la explicación es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual es al sentido objetivo del discurso. Por lo tanto, una estructura de la lectura corresponde a la estructura dialéctica del discurso. Esta correspondencia confirma mi aseveración preliminar de que la teoría del discurso presentada en el primer ensayo rige

todo el desarrollo subsecuente de mi teoría de la interpretación.

Así como la dialéctica del acontecimiento y el sentido sigue siendo implícita y difícil de reconocer en el discurso oral, la de la explicación y la comprensión es casi imposible de identificar en la situación dialogal que llamamos conversación. Le explicamos algo a alguien más con el fin de que pueda entender. Y lo que esta persona ha entendido puede a su vez decírselo a otra. Así, la comprensión y la explicación tienden a traslaparse y a invadirse una a otra. Sin embargo, haré la conjetura de que en la explicación, nosotros ex-plicamos o desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que en la comprensión, entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis.

Esta creciente e incipiente polaridad entre la explicación y la comprensión, tal como se percibe vagamente en el proceso de la conversación, se convierte en una dualidad que contrasta evidentemente en la hermenéutica del romanticismo. Cada término del par representa allí un preciso e irreductible modo de inteligibilidad.

La explicación encuentra su campo paradigmático de aplicación en las ciencias naturales. Cuando hay hechos externos que observar, hipótesis que someter a la verificación empírica, leyes generales para cubrir tales hechos, teorías para abarcar las leyes dispersas en una totalidad sistemática y una subordinación de las generalizaciones empíricas a los procedimientos hipotético deductivos, entonces podemos decir que "explicamos". Y el correlato apropiado de la explicación es la naturaleza, entendida como el horizonte común de hechos, leyes y teorías, hipótesis, verificaciones y deducciones.

En contraste, la comprensión encuentra su campo originario de aplicación en las ciencias humanas (el alemán *Geisteswissenschaften*), en las que la ciencia tiene que ver con la experiencia de otros sujetos u otras mentes semejantes a las nuestras. Depende de la significatividad de formas de expresión tales como los signos fisonómicos, gestuales, vocales o escritos, así como de documentos y monumentos que comparten con la escritura las características generales de la inscripción. Los tipos inmediatos de expresión son significativos porque se refieren directamente a la experiencia de la otra mente que transmiten. Los otros tipos, fuentes menos directas, tales como signos escritos, documentos y monumentos, no son menos significativos, salvo que transmiten no directa, sino indirectamente las experiencias de otras mentes. La necesidad de interpretar estos

signos proviene precisamente de la forma indirecta en la que transmiten tales experiencias. Mas no habría ningún problema en la interpretación, entendida como un derivado de la comprensión, si las fuentes indirectas no fueran expresiones indirectas de la vida psíquica, similares a las expresiones inmediatas de una vida psíquica ajena. Esta continuidad entre los signos directos e indirectos explica por qué la "empatía", vista como la transferencia de nosotros a la vida psíquica de otro, es el principio común de cada tipo de comprensión, ya sea directa o indirecta.

La dicotomía entre la comprensión y la explicación en la hermenéutica del romanticismo es tanto epistemológica como ontológica. Opone dos metodologías y dos esferas de la realidad, la naturaleza y la mente. La interpretación no es un tercer término, ni es, como intentaré demostrar, el nombre de la dialéctica entre la explicación y la comprensión. La interpretación es un caso particular de comprensión. Es la comprensión aplicada a las expresiones escritas de la vida. En una teoría de los signos que resta énfasis a la diferencia entre el habla y la escritura y, sobre todo, que no hace hincapié en la dialéctica del acontecimiento y el sentido, se puede esperar que la interpretación solamente aparezca como una sección dentro de la totalidad de la comprensión o el entendimiento.

Una distribución diferente de los conceptos de comprensión, explicación e interpretación la sugiere sin embargo, la conclusión derivada de mi análisis en el primer ensayo, que dice que si un discurso se produce como un acontecimiento, se entiende como sentido. Aquí vemos cómo la comprensión mutua se apoya al participar dentro de la misma esfera del sentido. Ya en la conversación oral, por ejemplo, el acto de transferirse a una vida psíquica ajena, encuentra sostén en la igualdad de la esfera de sentido compartido. Ya ha dado inicio la dialéctica de la explicación y la comprensión. Comprender lo que quiere decir el hablante y comprender el sentido de su elocución constituyen un proceso circular. El desarrollo de la explicación como un proceso autónomo deriva de la exteriorización del acontecimiento en el sentido, el cual se completa en la escritura y en las claves generativas de la literatura. Entonces la comprensión, que está más dirigida hacia la unidad intencional del discurso y de la explicación, que está más dirigida hacia la estructura analítica del texto, tiende a convertirse en polos distintos de una dicotomía desarrollada. Pero esta dicotomía no va tan lejos como para destruir la dialéctica inicial del sentido del hablante y la elocución. Como

vimos en el segundo y tercer ensayos, esta dialéctica se mediatiza por más y más términos intermediarios, pero nunca se cancela. De la misma forma, la polaridad entre la explicación y la comprensión en la lectura no debe ser tratada en términos de dualidad, sino como una dialéctica compleja y sumamente mediatizada. Así, el término "interpretación" puede ser aplicado, no a un caso en particular de comprensión, el de las expresiones escritas de la vida, sino al proceso completo que engloba la explicación y la comprensión. La interpretación, vista como la dialéctica de la explicación y el entendimiento o la comprensión, puede ser rastreada hasta las etapas iniciales del comportamiento interpretativo, en funcionamiento en la conversación. Y aunque sea cierto que solamente la escritura y la composición literaria proporcionan un completo desarrollo de esta dialéctica, no se debe hacer referencia a la interpretación como a una parte de la comprensión. No se define por un tipo de objeto –signos "inscritos" en el sentido más general del término– sino por un tipo de proceso: la dinámica de la lectura interpretativa.

Para facilitar una exposición didáctica de la dialéctica de la explicación y la comprensión, consideradas como fases de un solo proceso, me propongo describir esta dialéctica primero como un paso de la comprensión a la explicación y después como un paso de la explicación a la comprensión. En la primera etapa, la comprensión será una ingenua captación del sentido del texto en su totalidad. En la segunda, la comprensión será un modo complejo de comprensión, al estar apoyada por procedimientos explicativos. Al principio, la comprensión es una conjetura. Al final, satisface el concepto de apropiación, que se describió en el tercer ensayo como la réplica al tipo de distanciamiento vinculado a la total objetivación del texto. Entonces, la explicación aparecerá como la mediación entre dos estadios de la comprensión. Si se la separa de este proceso concreto, es una mera abstracción, un instrumento de la metodología.

DE LA CONJETURA A LA VALIDACIÓN

¿Por qué debe el primer acto de la comprensión tomar la forma de una conjetura? ¿Y qué tiene que ser objeto de conjetura en un texto?

La necesidad de hacer conjeturas sobre el sentido de un texto

puede relacionarse con el tipo de autonomía semántica que le adscribí al sentido textual, en mi segundo ensayo. Con la escritura, el sentido verbal del texto ya no coincide con el sentido mental o la intención del texto. Esta intención es a la vez lograda y abolida por el texto, que ha dejado de ser la voz de alguien presente. El texto está mudo. Se obtiene una relación asimétrica entre el texto y el lector, en la cual solamente un miembro de la pareja habla por ambos. El texto es como una pauta musical y el lector como el director de la orquesta que obedece las instrucciones de la notación. En consecuencia, comprender no es meramente repetir el acontecimiento de habla en un acontecimiento similar, es generar uno nuevo, empezando desde el texto en que el acontecimiento inicial se ha objetivado.

En otras palabras, tenemos que hacer conjeturas sobre el sentido del texto porque las intenciones del autor están más allá de nuestro alcance. Es aquí, tal vez, donde mi oposición a la hermenéutica del romanticismo es más decidida. Todos conocemos la máxima que data de antes de los románticos, puesto que Kant la conoce y la cita,[1] de que se ha de comprender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo. Hay que decir que aun cuando esta máxima puede recibir diferentes interpretaciones, aun cuando puede ser retenida con las restricciones debidas (como intentaré mostrar posteriormente), lo cierto es que llevó a la deriva a los hermeneutas en la medida en que expresaba el ideal de la "compatibilidad" o de una comunión entre "genio" y "genio" en la interpretación. Las formas románticas de la hermenéutica pasaron por alto la situación específica creada por la disyunción del sentido verbal del texto respecto de la intención mental del autor. El hecho es que el autor ya no puede "rescatar" su obra, para recordar la imagen de Platón que discutí en el segundo ensayo. Frecuentemente, su intención es desconocida para nosotros, a veces redundante, a veces inútil y otras hasta perjudicial en lo que atañe a la interpretación del sentido verbal de su obra. Aun en los mejores casos, tiene que estudiarse a la luz del texto mismo.

En conclusión, hay entonces un problema de interpretación no tanto a causa de la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del

[1] *Critique of pure reason*, trad. de N.K. Smith, Nueva York, St. Martin's Press, 1965, A 314, B 370, p.310 [*Crítica de la razón pura*, trad. de A. Montesinos, Madrid, Alianza Editorial, 1979.]

autor, sino por la misma naturaleza de la intención verbal del texto. El rebasamiento de la intención por el sentido significa, precisamente, que la comprensión se lleva a cabo en un espacio no psicológico y propiamente semántico que el texto ha forjado cortando los lazos que lo unían a la intención mental de su autor.

Aquí se inicia la dialéctica entre *erklären* y *verstehen*. Si el sentido objetivo es algo distinto a la intención subjetiva del autor, se puede explicar de varias maneras. El malentendido es posible e incluso inevitable. El problema de la comprensión correcta ya no puede resolverse por un simple regreso a la supuesta situación del autor. El concepto de la conjetura no tiene ningún otro origen. Configurar el sentido como el sentido verbal de un texto es conjeturar.

Pero, como veremos más adelante, si no hay reglas para hacer conjeturas válidas, hay métodos para hacer válidas las conjeturas que hacemos.[2] En esta nueva dialéctica se requieren ambos términos. Conjeturar corresponde a lo que Schleiermacher llamaba "lo adivinatorio", y la validación corresponde a lo que él llamó lo "gramatical". Ambos son necesarios para el proceso de leer un texto.

La transición entre conjeturar y explicar se asegura por una investigación del objeto específico del conjeturar. Hemos contestado nuestra primera pregunta, ¿por qué tenemos que conjeturar para comprender? Aún tenemos que decir qué es lo que se conjetura por medio de la comprensión.

En primer lugar, explicar el sentido verbal de un texto es explicarlo en su totalidad. Aquí dependemos más del análisis del discurso como trabajo que del análisis del discurso como algo escrito. Una obra del discurso no es más que una secuencia lineal de oraciones. Es un proceso acumulativo, holístico.

Ya que esta estructura específica de la obra no puede derivar de aquella de las oraciones individuales, el texto como tal tiene un tipo de plurivocidad que es distinta de la polisemia de las palabras individuales y de la ambigüedad de las oraciones individuales. Esta

[2] E.D. Hirsch dice muy convincentemente: "The act of understanding is at first a genial (or a mistaken) guess and there are no methods for making guesses, no rules for generating insights. The methodological activity of interpretation commences when we begin to test and criticize our guesses." ["El acto de entender es en un principio una conjetura genial (o equivocada) y no hay método para hacer conjeturas ni reglas para generar visiones de conjunto. La actividad metodológica de la interpretación se inicia cuando empezamos a examinar y criticar nuestras conjeturas."] *Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967, p. 203.

plurivocidad textual es típica de las obras complejas del discurso y las abre a una pluralidad de explicaciones. La relación entre el todo y las partes –como en una obra de arte o como en un animal– requiere de un tipo específico de "discernimiento", para el cual Kant ha aportado la teoría en su *Crítica del juicio*. Concretamente, el todo aparece como una jerarquía de tópicos, de tópicos primarios y secundarios que no están, por decirlo así, a la misma altura, por lo que dan al texto una estructura estereoscópica. Por lo tanto, la reconstrucción de la arquitectura del texto adquiere la forma de un proceso circular, en el sentido de que la suposición de un cierto tipo de totalidad se sobrentiende en el reconocimiento de las partes. Y recíprocamente, es al interpretar los detalles cuando explicamos la totalidad. No hay ninguna necesidad, ninguna evidencia, por lo que atañe a lo que es importante y a lo que no lo es. El juicio de importancia es en sí mismo una conjetura.

En segundo lugar, explicar un texto consiste en explicarlo como un ente individual. Como vimos en el segundo ensayo, si un trabajo se produce de acuerdo con reglas genéricas (y genéticas), también se produce como un ente individual. Aristóteles dice que solamente la *techné* genera individuos, mientras que la *episteme* capta especies. Desde otro punto de vista, Kant confirma esta aseveración: el juicio del gusto se aplica solamente a los individuos. Concretamente, el trabajo del discurso, como esta obra singular, sólo se puede alcanzar por medio de un proceso que consiste en ir reduciendo el alcance de los conceptos genéricos, que incluyen el género literario, el tipo de textos al cual este texto pertenece, y los tipos de códigos y estructuras que se entrecruzan en él. Esta localización e individualización del texto único es también una conjetura.

El texto como un todo, y como una totalidad singular, se puede comparar con un objeto que puede ser visto desde distintos lados, pero nunca desde todos los lados a la vez. Por lo tanto, la reconstrucción de la totalidad tiene un aspecto, de acuerdo con la perspectiva, similar a la reconstrucción del objeto percibido. Siempre es posible relacionar la misma oración de distintas maneras con esta o aquella oración que se considera la piedra angular del texto. En el acto de la lectura está implícito un tipo específico de unilateralidad. Esta unilateralidad cimenta el carácter conjetural de la interpretación.

En tercer lugar, los textos literarios entrañan horizontes potenciales de sentido, que pueden ser actualizados de diversas formas.

Esta característica se relaciona más directamente con la función de los sentidos metafóricos y simbólicos secundarios descritos en el tercer ensayo, que con la teoría de la escritura desarrollada en el segundo. Hace algunos años yo solía relacionar la tarea de la hermenéutica principalmente con el desciframiento de las diversas capas de sentido del lenguaje simbólico y metafórico. Sin embargo, en la actualidad pienso que el lenguaje metafórico y simbólico no es paradigmático para una teoría general de la hermenéutica. Esta teoría debe abarcar el problema completo del discurso, incluyendo la escritura y la composición literaria. Pero aun en este planteamiento se puede decir que la teoría de la metáfora y de las expresiones simbólicas permite que se prolongue decisivamente el campo de las expresiones significativas, al agregar la problemática del sentido múltiple a la del sentido en general. La literatura es afectada por esta extensión al grado de que puede definirse en términos semánticos por la relación que hay en ella entre los sentidos primarios y secundarios. Los sentidos secundarios, como en el caso del horizonte, que rodea objetos percibidos, abren la obra a diversas lecturas. Aun se puede decir que estas lecturas están regidas por los preceptos de sentido que pertenecen a los márgenes del sentido potencial que rodean el núcleo semántico de la obra. Pero también estos preceptos tienen que ser conjeturados antes de que puedan regir el trabajo de interpretación.

En lo que concierne a los procedimientos de validación por medio de los cuales comprobamos nuestras conjeturas, estoy de acuerdo con E.D. Hirsch en que están más cercanos a una lógica de la probabilidad que a una lógica de la verificación empírica. Mostrar que una interpretación es más probable a la luz de lo que conocemos es algo distinto a mostrar que una conclusión es verdadera. Así que, en un sentido estricto, la validación no es la verificación. Es una disciplina argumentativa comparable a los procedimientos jurídicos usados en una interpretación legal, una lógica de incertidumbre y de probabilidad cualitativa. Se deduce de esta comprensión de la validación que podemos darle un sentido aceptable a la oposición entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, sin conceder nada al supuesto dogma del romanticismo sobre la inefabilidad del individuo. El método de índices convergentes que caracteriza a la lógica de la probabilidad subjetiva proporciona una base firme para una ciencia del individuo, que puede llamarse con toda justicia ciencia. Y puesto que un texto es un cuasi-individuo, puede decirse

que la validación de una interpretación aplicada al texto aporta un conocimiento científico del texto.

Tal es el equilibrio entre el arte de conjeturar y la característica científica de la validación, que constituye una presentación moderna de la dialéctica entre *verstehen* y *erklären*.

Al mismo tiempo, también nos es posible darle un significado aceptable al famoso concepto del círculo hermenéutico. La conjetura y la validación están relacionadas circularmente en cierto sentido como aproximaciones subjetivas y objetivas al texto. Pero éste no es un círculo vicioso. Tal sería el caso si estuviésemos incapacitados para escapar del tipo de autoconfirmabilidad que, de acuerdo con Hirsch,[3] amenaza la relación entre la conjetura y la validación. Pero a los procedimientos de validación también pertenecen los procedimientos de invalidación, similares al criterio de falsificabilidad propuesto por Karl Popper en *Logic of discovery*.[4] Aquí el cometido de la falsificación pone en juego el conflicto entre las interpretaciones en competencia. Una interpretación debe ser no solamente probable, sino más probable que otra interpretación. Hay criterios de relativa superioridad para resolver este conflicto que fácilmente pueden desprenderse de la lógica de la probabilidad subjetiva.

Para concluir esta sección, si es cierto que siempre hay más de una forma de interpretar un texto, no es cierto que todas las interpretaciones sean iguales. El texto presenta un campo limitado de explicaciones posibles. La lógica de la validación nos permite movernos entre los límites del dogmatismo y el escepticismo. Siempre es posible discutir en favor o en contra de una interpretación, confrontar interpretaciones, ser árbitro entre ellas y buscar un acuerdo, aun cuando este acuerdo permanezca más allá de nuestro alcance inmediato.[5]

[3] *Ibid.*, pp. 164-207.

[4] Karl Popper, *The logic of scientific discovery*, Nueva York, Harper & Row, 1968. [Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. de Victor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1973.]

[5] En esta parte de mi ensayo me he servido fundamentalmente de materiales presentados por E.D. Hirsch. Estoy lo bastante endeudado con su punto de vista para señalar en qué estoy en desacuerdo con él. A pesar de su insistencia en cuanto al carácter mudo del texto, él sostiene que la meta de la interpretación es reconocer lo que el autor quiso decir. "All valid interpretation, of every sort, is founded on the re-cognition of what an author meant." (p.126) ["Toda interpretación válida de cualquier tipo, se fundamenta en el re-conocimiento de lo que el autor quiso decir".] Sin embargo, de hecho la intención del autor se pierde como acontecimiento

DE LA EXPLICACIÓN A LA COMPRENSIÓN

La descripción anterior de la dialéctica entre la comprensión como conjetura y la explicación como validación fue a grandes rasgos la contraparte de la dialéctica entre el acontecimiento y el sentido. La siguiente presentación de la misma dialéctica, aunque en orden inverso, puede relacionarse con otra polaridad en la estructura del discurso: la del significado y la referencia. Como dije en el primer ensayo, esta nueva dialéctica puede considerarse desde cierto punto de vista como una prolongación de la primera. La referencia expresa la exteriorización cabal del discurso en la medida en que el sentido no sólo es el objeto ideal pensado por el hablante, sino la verdadera realidad hacia la que apunta la elocución. Pero, desde otro punto de vista, la polaridad del sentido y la referencia es tan específica que merece un tratamiento claro, que revele su destino en la escritura y, más aún, en algunos usos literarios del discurso. Los mismos señalamientos pueden sostenerse para la contraparte de la teoría del texto en la teoría de la lectura.

Hemos visto que la función referencial de los textos escritos es afectada profundamente por la falta de una situación común, tanto para el escritor como para el lector. Excede la mera designación ostensible del horizonte de la realidad que rodea la situación dialogal. Por supuesto, las oraciones escritas continúan usando recursos ostensibles, pero estos términos ostensibles no pueden seguir usándose como formas de mostrar aquello a lo que hace referencia. Esta alteración de la designación ostensible tiene implicaciones positivas y negativas. Por una parte, implica una prolongación de la realidad referida. El lenguaje tiene ahora un universo y no solamente una situación. Pero en la medida en que este universo, por lo que respecta a casi todas sus partes, no ha sido mostrado sino meramente designado, se hace posible una abstracción completa de la realidad circundante. Esto es lo que pasa con algunas obras de discurso, de hecho con casi todas las obras literarias en que la intención referen-

físico. Más aún, la intención de escribir no tiene otra expresión que el sentido verbal del texto mismo. De ahí que toda la información relacionada con la biografía y la psicología del autor constituya solamente una parte de la información total que la lógica de la validación tiene que tomar en consideración. Esta información, considerada diferente de la interpretación del texto, no es de ninguna forma normativa en cuanto a la tarea de la interpretación.

cial queda suspendida, o por lo menos aquellas en que la referencia a objetos familiares del discurso ordinario queda suspendida, por no decir nada por ahora de otro tipo de referencia a algunos de los aspectos o dimensiones de nuestro estar en el universo que están más profundamente arraigados.

La nueva dialéctica entre la explicación y la comprensión es la contraparte de estas aventuras de la función referencial del texto en la teoría de la lectura. La abstracción del mundo circundante posibilitada por la escritura y actualizada por la literatura da origen a dos actitudes opuestas. Como lectores, podemos permanecer en un estado de suspenso en cuanto a cualquier tipo de realidad referida, o podemos imaginativamente actualizar las referencias potenciales no ostensibles de un texto en una nueva situación, la del lector. En el primer caso, tratamos el texto como una entidad sin universo. En el segundo, creamos una nueva referencia ostensible gracias al tipo de "ejecución" que el acto de leer implica. Estas dos posibilidades son igualmente promovidas por el acto de leer, entendido éste como su acción dialéctica recíproca.

La primera forma de leer la ejemplifican en la actualidad las distintas escuelas estructurales de la crítica literaria. Su aproximación no sólo es posible, sino legítima. Procede del reconocimiento de lo que yo he llamado suspensión o supresión de la referencia ostensible. El texto intercepta la dimensión "mundana" del discurso —la relación con un mundo que podría mostrarse— en el mismo modo que desbarata la conexión del discurso con la intención subjetiva del autor. Leer, de esta forma, significa prolongar la suspensión de la referencia ostensible y transferirse uno mismo al "lugar" donde se encuentra el texto, dentro del "recinto" de este lugar que no se encuentra en mundo alguno. De acuerdo con esta elección, el texto ya no tiene exterior, solamente interior. Para repetirlo, la mera constitución del texto como un texto y del sistema de textos como literatura justifica esta conversión del objeto literario en un sistema cerrado de signos, análogo al tipo de sistema cerrado que, como la fonología descubrió, subyace en todo discurso, y que Saussure llamó *langue*. La literatura, de acuerdo con esta hipótesis de trabajo, se convierte en un análogo de *langue*.

Con base en esta abstracción, se puede ampliar un nuevo tipo de actitud explicativa hacia el objeto literario. Esta nueva actitud no es prestada de un área de conocimiento ajena a la lengua, sino que proviene del mismo campo: el campo semiológico. De ahora en

adelante, es posible tratar los textos de acuerdo con las reglas explicativas que la lingüistica aplicó exitosamente a los sistemas elementales de signos que subyacen en el uso de la lengua. Hemos aprendido de la escuela lingüística de Ginebra, de la de Praga y de la danesa, que siempre es posible abstraer sistemas de procesos y relacionar estos sistemas, ya sean fonológicos, léxicos o sintácticos, con unidades que ya han sido definidas por medio de la oposición a otras unidades del mismo sistema. Esta acción recíproca de entidades diferenciadas dentro de conjuntos finitos de tales unidades, como hemos visto en el primer ensayo, define la noción de estructura en la lingüística moderna.

Es este modelo estructural el que ahora se aplica a los textos, o sea, a las secuencias de signos más largas que las oraciones, que es el último tipo de unidad que los lingüistas toman en cuenta.

Esta extensión del modelo estructural a los textos es una empresa temeraria. ¿No está un texto más hacia el lado de *parole* —de habla— que en el lado de *langue*? ¿No es una sucesión de articulaciones y, por lo tanto, en un último análisis, una sucesión de oraciones? ¿No mostramos en nuestro primer ensayo la oposición entre la lengua escrita y la lengua hablada, como se entiende en el concepto de discurso que confrontamos con *langue*? Tales preguntas indican, por lo menos, que la expansión del modelo estructural hacia los textos no agota el campo de las posibles actitudes con respecto a los mismos. Por lo tanto, debemos lograr que esta extensión del modelo lingüístico se limite a ser sólo uno de los posibles acercamientos a la noción de interpretar textos. Sin embargo, vamos primero a considerar en detalle un ejemplo de tal aproximación, antes de considerar un segundo concepto posible de interpretación.

En el ensayo "The structural study of myth" Claude Lévi-Strauss formula la hipótesis de trabajo del análisis estructural en relación con una categoría de textos: la de los mitos.[6] Dice:

El mito, como el resto del lenguaje, se compone de unidades constitutivas. Estas unidades constitutivas presuponen las unidades constitutivas que se hallan presentes en el lenguaje cuando éste se analiza en otros niveles —a saber, fonemas, morfemas y sememas—; sin embargo, difieren de estas

[6] En *Structural anthropology*, trad. por Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1967, pp. 208-228. [En *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1992.]

últimas de la misma forma que las últimas difieren entre sí; pertenecen a un orden más alto y más complejo. Por esta razón, las llamaremos *unidades constitutivas en bruto.*[7]

Usando esta hipótesis, las unidades grandes, que por lo menos son del mismo tamaño que la oración y que, cuando van unidas, integran el relato perteneciente al mito, podrán ser tratadas de acuerdo con las mismas reglas que se aplican a las unidades más pequeñas conocidas por la lingüística. Es para recalcar esta semejanza que Lévi-Strauss las llama mitemas, de la misma forma que nosotros hablamos de fonemas, morfemas y sememas. Pero con el fin de que nos mantengamos dentro de los límites de la analogía entre los mitemas y el nivel más bajo de las unidades, los análisis de textos tendrán que realizar el mismo tipo de abstracción que la que practica el fonólogo. Para este último, el fonema no es un sonido concreto, en un sentido absoluto, con su calidad acústica. No es una sustancia, para hablar como Saussure, sino una forma, o sea, interacción de relaciones. Igualmente, un mitema no es una de las oraciones de un mito, sino un valor opuesto adherido a varias oraciones individuales, que forman un "haz de relaciones". Es "sólo como haces como estas relaciones pueden ser puestas en uso y combinadas en tal forma que produzcan un sentido".[8] Lo que aquí se llama sentido no es en absoluto lo que el mito significa, en el sentido de su contenido o intuición filosófica o existencial, sino más bien el arreglo o disposición de los mitemas mismos; en pocas palabras, la estructura del mito.

Me gustaría brevemente recordar aquí el análisis que Lévi-Strauss ofrece del mito de Edipo siguiendo este método. Primeramente, separa las oraciones del mito en cuatro columnas. En la primera coloca todas las oraciones que se refieren a una relación de parentesco sobrestimada: por ejemplo, Edipo se casa con Yocasta, su madre; Antígona entierra a Polínice, su hermano, a pesar de la orden de no hacerlo. En la segunda columna están las mismas relaciones, pero invertidas como una relación de parentesco subestimada: Edipo mata a su padre, Layo; Etéocles mata a su hermano, Polínice. La tercera columna corresponde a los monstruos y a su destrucción. La cuarta columna agrupa todos los vocablos propios

[7] *Ibid.*, pp. 206-207.
[8] *Ibid.*, p. 207.

cuyo sentido sugiere propiamente la dificultad para caminar erguido: cojo, torpe, de pie hinchado.

Una comparación de las cuatro columnas revela una correlación. Entre las columnas número uno y dos, tenemos relaciones de parentesco que sucesivamente han sido sobrestimadas y subestimadas. Entre la tres y la cuatro, hay una afirmación y después una negación de la autoctonía del hombre. "Se desprende que la columna cuatro es a la columna tres lo que la columna uno es a la columna dos... Por una correlación de este tipo, la sobrevaloración de las relaciones sanguíneas es a la subestimación de las mismas lo que el intento de escapar de la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo".[9]

Así, el mito aparece como una especie de instrumento lógico que reúne contradicciones para vencerlas. "La incapacidad de conectar dos tipos de relaciones es superada (o más bien remplazada) por la aseveración de que las relaciones contradictorias son idénticas en la medida en que ambas son autocontradictorias de manera semejante".[10]

Ciertamente podemos decir que hemos explicado el mito, pero no que lo hemos interpretado. Hemos extraído, por medio de un análisis estructural, la lógica de las operaciones que vinculan a los cuatro haces de relaciones entre sí. Esta lógica constituye "la ley estructural del mito" sujeto a consideración.[11] No pasará inadvertido que esta ley es de modo preeminente un objeto de lectura, de ninguna manera uno del habla, en el sentido de un recitado en que el poder del mito sería vuelto a representar en una situación particular. Aquí el texto es sólo un texto, y la lectura lo habita solamente como texto, gracias a que su sentido ha quedado en suspensión para nosotros y a que se ha aplazado toda actualización a través del discurso contemporáneo.

Acabo de citar un ejemplo del campo de los mitos. Podría citar otro de un campo cercano, el de la narrativa de folklore. Este campo ha sido explorado por los formalistas rusos de la escuela de Propp y por los especialistas franceses en el análisis estructural de la narrativa, Roland Barthes y A. J. Greimas. Los postulados usados por Lévi-Strauss también son empleados por estos autores. Las unidades mayores que la oración tienen la misma composición que las

[9] *Ibid.*, p. 212.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, p. 214.

menores. El significado de un elemento consiste en su habilidad para entrar en relación con otros elementos y con la obra completa. Estos postulados definen la clausura de la narración. Por lo tanto, la tarea del análisis estructural consiste en llevar a cabo una segmentación (el aspecto horizontal) y después establecer varios niveles de integración de las partes en el todo (el aspecto jerárquico). Pero las unidades de acción, que están segmentadas y organizadas en esta forma, no tienen nada que ver con los rasgos psicológicos susceptibles de ser vividos ni con los segmentos del comportamiento susceptibles de caer en el dominio de la psicología behaviorista. Los extremos de estas secuencias son solamente puntos cambiantes en la narrativa, de modo que si un elemento es cambiado, todo el resto es también diferente. Reconocemos aquí una transposición del método conmutativo que va del nivel fonológico al nivel de las unidades narrativas. La lógica de la acción consiste entonces en unir núcleos de acción, que juntos constituyen la continuidad estructural de la narrativa. La aplicación de esta técnica provoca una descronologización de la narrativa, con el objeto de que se haga aparente la lógica narrativa subyacente al tiempo narrativo. Finalmente, la narrativa se reduce a una combinación de unas cuantas unidades dramáticas tales como el prometer, el traicionar, el obstaculizar, el ayudar, etc., que por ello serían los paradigmas de la acción. Una secuencia es una sucesión de núcleos de acción, cada uno de los cuales cierra una alternativa abierta por el anterior. A su vez, las unidades elementales encajan con unidades mayores. Por ejemplo, el encuentro conlleva acciones elementales tales como la aproximación, el requerimiento, el saludo, etc. Explicar una narración consiste en dominar esta estructura sinfónica de acciones segmentadas.

A la cadena de acciones corresponden relaciones similares entre los "actores" de la narración. Con ello no me refiero a los sujetos psicológicos, sino a los papeles formales que son correlativos a las acciones formalizadas. Los actores son definidos solamente por los predicados de la acción, por ejes semánticos de la oración y la narración: el que actúa, el que recibe la acción, con quien se actúa, etc. Aparecen el que promete, el que recibe la promesa, el que da, el que recibe, etc. Por lo tanto, el análisis estructural hace surgir una jerarquía de actores correlativa a la jerarquía de acciones.

El siguiente paso consiste en ensamblar las partes de la narración para formar un todo y devolverlo a la comunicación narrativa. Es entonces un discurso dirigido por el narrador a un receptor. Pero

para el análisis estructural, los dos interlocutores no deben ser buscados en ningún otro lado más que en el texto. El narrador es designado por los signos narrativos que pertenecen a la constitución misma de la narración. No hay nada más allá de los tres niveles de las acciones, los actores y la narración que caiga dentro de la aproximación semiológica. Más allá del último nivel solamente queda el mundo de los usuarios de la narración, que a su vez pertenecen a otras disciplinas semiológicas que tratan de los sistemas sociales, económicos o ideológicos.

Esta trasposición de un modelo lingüístico a la teoría de la narrativa corrobora perfectamente mi comentario inicial con respecto a la forma contemporánea de entender la explicación. En la actualidad, el concepto de explicación ya no se toma prestado de las ciencias naturales ni es transferido a un campo diferente, el de los documentos escritos. Se desplaza de la esfera común del lenguaje, gracias a la transferencia analógica de las pequeñas unidades del lenguaje (fonemas y lexemas), a las grandes unidades más allá de la oración, incluyendo la narrativa, el folklore y el mito.

Esto es lo que las escuelas estructurales quieren decir por explicación en el sentido estricto del término.

Ahora quiero mostrar en qué forma la explicación (*erklären*) requiere de la comprensión (*verstehen*) y cómo la comprensión acarrea en una nueva forma la dialéctica interna, que constituye la interpretación en su totalidad.

En realidad, nadie se limita al concepto de mitos y narrativas que resulta tan formal como esta álgebra de unidades constitutivas. Esto puede mostrarse de diversas formas. Primeramente, aun en la más formalizada presentación del mito, la de Lévi-Strauss, las unidades, que él llama mitemas, todavía son expresadas como oraciones que conllevan sentido y referencia. ¿Puede alguien decir que el sentido de éstas como tal se neutraliza cuando entran en el haz de relaciones, que es el único tomado en consideración por la lógica del mito? Aun este haz de relaciones tiene que ser escrito en la forma de una oración. En el caso del mito de Edipo, la intermitencia entre relaciones de parentesco sobrestimadas y subestimadas significa algo que tiene profundos alcances existenciales. Finalmente, el tipo de juego del lenguaje que el sistema completo de oposiciones y combinaciones entraña carecería de cualquier tipo de significación, si las mismas oposiciones, que Lévi-Strauss tiende a mediatizar en su presentación del mito, no fueran oposiciones significativas concernientes

al nacimiento y la muerte, la ceguera y la lucidez, la sexualidad y la verdad. Sin estos conflictos existenciales no habría contradicciones que superar, ni la función lógica del mito intentaría resolver estas contradicciones.[12]

El análisis estructural no excluye, sino que presupone, la hipótesis opuesta respecto al mito, esto es, que el mito tiene un significado como una narrativa de los orígenes. El análisis estructural simplemente reprime esta función. Pero no la puede suprimir. El mito ni siquiera funcionaría como un operador lógico si las proposiciones que combina no apuntaran hacia situaciones límite. El análisis estructural, lejos de deshacerse de este cuestionamiento radical, lo restaura llevándolo a un nivel superior de radicalismo.

Si es esto cierto, ¿ no podríamos decir entonces que la función del análisis estructural es llevarnos de una semántica superficial, la del mito narrado, a una semántica profunda, la de las situaciones límite, que constituyen el referente último del mito?

Creo que si éste no fuera el caso, el análisis estructural se reduciría a un juego estéril, a una álgebra divisiva, y aun el mito mismo sería despojado de la función que el mismo Lévi- Strauss le asigna, la de hacer que el ser humano se percate de ciertas oposiciones y se empeñe en que éstas se reconcilien progresivamente. Eliminar esta referencia a las aporías de la existencia en torno a las cuales gravita el pensamiento mítico, sería reducir la teoría del mito a la necrología del sinsentido de los discursos de la humanidad.

Si, por el contrario, consideramos el análisis estructural como una etapa —si bien una necesaria— entre una interpretación ingenua y una analítica, entre una interpretación superficial y una profunda, entonces sería posible ubicar la explicación y la comprensión en dos diferentes etapas de un único arco hermenéutico.

[12] Parece ser que Lévi-Strauss admite esto, a su pesar, cuando escribe: "If we keep in mind that mythical thought always progresses from the awareness of oppositions toward their resolution, the reason for these choices becomes clearer. ["Si tomamos en cuenta que el pensamiento mítico siempre progresa de la conciencia de las oposiciones hacia su resolución, la razón de estas elecciones se hace más clara".] (*Ibid.*, p. 221) Y nuevamente, "the myth provides a kind of logical tool." ["El mito proporciona un tipo de herramienta lógica"] (*Ibid.*, p. 212). En el trasfondo del mito hay una pregunta que es particularmente significativa: "Is one born from one or from two?" ["¿Es uno engendrado por uno o por dos?"] Aun formalizado en esta manera "Is the same born from the same or from the other?" ["¿Es engendrado lo mismo por lo mismo o por lo otro?"], la pregunta expresa ansiedad y agonía en cuanto a nuestro origen.

Tomando la noción de semántica profunda como nuestra guía, podemos ahora regresar a nuestro problema inicial de la referencia del texto. Podemos ahora darle un nombre a esta referencia no ostensible. Es el tipo de mundo que se abre gracias a la profundidad semántica del texto; se trata de un descubrimiento que tiene consecuencias inmensas por lo que respecta a lo que generalmente se llama el significado del texto.

El significado del texto no está detrás del texto, sino enfrente de él; no es algo oculto, sino algo develado. Lo que tiene que ser entendido no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible, gracias a la referencia no aparente del texto. La comprensión tiene que ver menos que nunca con el autor y su situación. Intenta captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto. Entender un texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla. En este proceso el papel mediador que desempeña el análisis estructural constituye tanto la justificación de la aproximación objetiva como la rectificación de la aproximación subjetiva en el texto. Estamos definitivamente obligados a identificar la comprensión con algún tipo de captación intuitiva de la intención que subyace al texto. Lo que hemos dicho acerca de la semántica profunda, fruto del análisis estructural, más bien nos invita a pensar en el sentido del texto como un mandato proveniente del texto, como una nueva forma de ver las cosas, como una orden de pensar de cierta manera.

Ésta es la referencia sustentada por la semántica profunda. El texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de ese mundo. El discurso es en el lenguaje escrito equivalente a la referencia aparente del lenguaje hablado. Va más allá de la mera función de señalar y mostrar lo que ya existe y, en este sentido, trasciende la función de la referencia aparente vinculada al lenguaje hablado. Aquí mostrar es, a la vez, crear una nueva forma de ser.

CONCLUSIÓN

Para concluir el último ensayo y toda esta serie, quiero ahora regresar al problema planteado al final del segundo ensayo, acerca de la dialéctica del distanciamiento y la apropiación. Esta dialéctica tiene un matiz existencial. El distanciamiento significa sobre todo extrañamiento, y la apropiación fue propuesta como el "remedio" que pudiera "rescatar" la herencia cultural del pasado de la enajenación de la distancia. Este intercambio entre distancia y proximidad definió la historicidad de la interpretación en ausencia de cualquier conocimiento absoluto hegeliano. Pero, al mismo tiempo, argumenté en favor de un concepto de distanciamiento productivo, de acuerdo con el cual la situación difícil en que nos pone la distancia cultural, se transformaría en un instrumento epistemológico. Pero, ¿cómo puede hacerse productiva la distancia?

La dialéctica de la explicación y la comprensión puede proporcionar la respuesta, en la medida en que constituye la dimensión epistemológica de la dialéctica existencial. Basada en esta dialéctica, la distancia productiva significa distanciamiento metodológico.

Este activo distanciamiento metodológico encuentra una expresión apropiada en la tendencia general de la crítica literaria y de la crítica bíblica en cuanto a que cede ante la reacción antihistoricista influida por Frege y Husserl, por lo menos el Husserl de *Investigaciones lógicas*. Lo que ha sido etiquetado como "historicismo" es la presuposición epistemológica de que el contenido de las obras literarias, y en general de los documentos culturales, recibe su inteligibilidad por su conexión con las condiciones sociales de la comunidad que lo produjeron o que estaba destinado a reflejar. Explicar un texto es entonces primordialmente considerarlo como la expresión de ciertas necesidades socioculturales y como una respuesta a ciertas perplejidades bien ubicadas en el espacio y en el tiempo.

La réplica "logicista" a tal "historicismo" procede de una refutación racional a la presuposición epistemológica del historicismo. Para Frege y para Husserl un "sentido" (y tenían en mente no el sentido de un texto, sino el de una oración) no es una idea que alguien tiene en mente. No es un contenido psíquico, sino un objeto

ideal que puede ser identificado y reidentificado por diferentes individuos en distintos tiempos como uno y el mismo. Por idealidad quisieron decir que el significado de una proposición no es ni una realidad física ni una psíquica. En términos de Frege, *Sinn* no es *Vorstellung*, si llamamos a *Vorstellung* (idea, representación) al acontecimiento mental ligado a la actualización del significado realizado por un hablante dado en una situación dada. La igualdad del significado en una serie infinita de sus actualizaciones mentales constituye la dimensión ideal de la proposición.

De manera semejante, Husserl describe el contenido de todos los actos intencionales como objetos noemáticos, irreductibles al lado psíquico de los actos mismos. La noción de un *Sinn* ideal, tomado de Frege, fue ampliada de esa forma por Husserl a todas las realizaciones psíquicas, no sólo a los actos lógicos, sino también a los actos perceptuales, volitivos y emocionales. Para lograr una fenomenología objetiva, todo acto intencional sin excepción debe ser descrito desde sus lados noemáticos como correlato de un acto noético correspondiente.

Esta inversión en la teoría de los actos proposicionales tiene implicaciones importantes para la hermenéutica, ya que esta disciplina es comprendida como la teoría de la fijación por escrito de las expresiones de vida. Después de 1900, el mismo Dilthey realizó el máximo esfuerzo para introducir en su teoría del sentido el tipo de idealidad que encontró en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En las obras tardías de Dilthey, la conexión interna (*Zusammenhang*), que le da a un texto, a una obra de arte o a un documento su capacidad de ser comprendido por otra persona y de ser fijado mediante la escritura, es algo similar a la idealidad que Frege y Husserl reconocieron como el sentido de una proposición. Si esta comparación se sostiene, entonces el acto de *verstehen* es menos *geschichtlich* y más *logisch* de lo que el famoso artículo "Die Entstehung der Hermeneutik" había sostenido.[1] Toda la teoría de la *Geisteswissenschaften* se vio afectada por este importante viraje.

Correspondiendo a esta inversión de la historicidad a la logicidad en la explicación general de las expresiones culturales, podemos señalar un movimiento similar en el campo de la crítica literaria, tanto en Estados Unidos como en el continente europeo. Una ola de "antihistoricismo" siguió a los anteriores excesos de explicaciones

[1] *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 317-338.

psicológicas y sociológicas. Para esta nueva actitud explicativa, un texto no es primordialmente un mensaje dirigido a una capa específica de lectores y, en ese sentido, no es un segmento en una cadena histórica; en la medida en que es un texto constituye un tipo de objeto atemporal que, por decirlo así, ha cortado sus vínculos con todo desarrollo histórico. El acceso a la escritura implica esta superación del proceso histórico, la transferencia del discurso a una esfera de idealidad que permite una ampliación indefinida de la esfera de la comunicación.

Debo admitir que yo tomo en consideración esta tendencia antihistoricista en mis propios esfuerzos y que estoy de acuerdo con su presuposición principal en lo que concierne a la objetividad del sentido en general.

Primero, está de acuerdo con los principales conceptos de este estudio: la autonomía semántica del discurso escrito y la existencia autocontenida de la obra literaria se fundamentan finalmente en la objetividad del sentido del discurso oral en sí. Segundo, este antihistoricismo es la presuposición implícita de los procedimientos "explicativos" aplicados por la crítica literaria y la crítica bíblica, más o menos bajo la influencia del estructuralismo. Colocado sobre el trasfondo de la dialéctica entre la explicación y el entendimiento o la comprensión, el concepto existencial del distanciamiento recibe un desarrollo epistemológico. El texto objetivado y deshistorizado se convierte en la mediación necesaria entre el escritor y el lector.

El concepto existencial de apropiación no se enriquece menos por la dialéctica entre la explicación y la comprensión. En efecto, no debe perder nada de su fuerza existencial. "Hacer propio" lo que antes era "extraño" sigue siendo la meta final de toda hermenéutica. La interpretación en su última etapa quiere igualar, hacer contemporáneo, asimilar algo en el sentido de hacerlo semejante. Esta meta es lograda en la medida en que la interpretación actualiza el sentido del texto para el lector del presente.

La apropiación continúa siendo el concepto para la actualización del sentido cuando éste va dirigido a alguien. Potencialmente un texto es dirigido a cualquiera que pueda leer. Realmente es dirigido a mí, *hic et nunc*. La interpretación se completa como apropiación cuando la lectura proporciona algo como un acontecimiento, un acontecimientó del discurso, que lo es en el momento presente. Como apropiación, la interpretación se vuelve un acontecimiento.

Pero el concepto de la apropiación se halla en la necesidad de una

contraparte crítica, que el concepto de comprensión por sí sólo puede suscitar. Sin este complemento epistemológico, la apropiación está en peligro de ser mal interpretada. Esto puede suceder de diversas maneras.

De acuerdo con el primer malentendido, la apropiación aparece como un retorno a la pretensión romántica de una coincidencia "adecuada" al "genio" del autor. Un regreso al análisis central del presente ensayo es suficiente para evitar que aceptemos este prejuicio hermenético. ¿Qué es realmente lo que ha de entenderse y, por consecuencia, de apropiarse en un texto?

No la intención del autor, que supuestamente está oculta detrás del texto; no la situación histórica común al autor y a sus lectores originales; no las expectativas o sentimientos de estos lectores originales; ni siquiera la comprensión de sí mismos como fenómenos históricos y culturales. Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento. En otras palabras, lo que tiene que ser apropiado no es otra cosa que el poder de revelar un mundo que constituye la referencia del texto. De esta manera estamos tan lejos como es posible del ideal romántico de coincidir con una psique ajena. Si se puede decir que coincidimos con algo, no es con la vida interior de otro ego, sino con la revelación de una forma posible de mirar las cosas, lo que constituye el genuino poder referencial del texto.

Este enlace entre revelación y apropiación es, a mi modo de ver, la piedra angular de una hermenéutica que podría precisarse tanto para superar las deficiencias del historicismo como para permanecer fiel a la intención original de la hermenéutica de Schleiermacher.

Comprender a un autor mejor de lo que él podría comprenderse es mostrar el poder de revelación implicado en su discurso más allá del horizonte limitado de su propia situación existencial. El proceso de distanciamiento, o de atemporalización, al cual conecté con la fase de *Erklärung*, es la presuposición fundamental para esta ampliación del horizonte del texto.

En este sentido, la apropiación no tiene nada que ver con cualquier tipo de apelación de persona a persona. Más bien es algo cercano a lo que Hans-Georg Gadamer llama una fusión de horizontes (*Horizonverschmelzung*): el horizonte del mundo del lector se fusiona con el horizonte del mundo del escritor. Y la idealidad

del texto es el eslabón mediador en este proceso de fusión de horizontes.

De acuerdo con un segundo malentendido, la tarea hermenéutica estaría normada por la comprensión del destinatario original del texto. Esta empresa, como lo ha demostrado Gadamer convincentemente, está completamente mal concebida. Las cartas de Pablo no están menos dirigidas a mí que a los romanos, a los gálatas, a los corintios y a los efesios. Únicamente el diálogo tiene un "vosotros" cuya identificación precede al discurso. El sentido del texto está abierto a cualquiera que pueda leer. La omnitemporalidad del sentido es la que lo abre a los lectores desconocidos. De ahí que la historicidad de la lectura sea la contraparte de esta omnitemporalidad específica; ya que el texto ha escapado de su autor y de su situación, también ha escapado de su destinatario original. De ahí en adelante puede hacerse de nuevos lectores. Esta ampliación de la gama de lectores es consecuencia de la transgresión inicial del primer acontecimiento en favor de la universalidad del sentido. En esta línea de reflexión, la escritura es la mediación paradigmática entre dos acontecimientos de la palabra: un acontecimiento de la palabra engendra un nuevo acontecimiento de la palabra bajo la condición de que se supere en la universalidad del sentido; esta universalidad por sí sola puede generar nuevos acontecimientos del habla.

De acuerdo con un tercer malentendido, la apropiación del sentido de un texto por el lector real colocaría a la interpretación bajo el dominio de las capacidades finitas de comprensión de este lector. Esta objeción se ha hecho con frecuencia a todo tipo de hermenéutica "existencial". Ésta ha sido opuesta al concepto heideggeriano de *Vorverständnis* y al nuevo planteamiento del "círculo hermenéutico" de Bultmann. Si hemos de "creer" para poder "entender," entonces no hay diferencia entre precomprensión y una mera proyección de nuestros prejuicios.

La traducción al español de *Aneignung* por apropiación refuerza esta desconfianza: ¿No estamos poniendo el sentido del texto bajo el poder del sujeto que lo interpreta? Esta objeción puede eliminarse si tenemos presente que lo que se ha "hecho propio" no es algo mental, no es la intención de otro sujeto, presumiblemente oculto detrás del texto, sino el proyecto de un mundo, la pro-posición de un modo de ser en el mundo que el texto abre frente a sí mismo por medio de sus referencias no ostensibles. Lejos de decir que un

sujeto, ya en dominio de su propio modo de ser en el mundo, proyecta el *a priori* de su autocomprensión en el texto y lo lee en el texto, yo postulo que la interpretación es el proceso por el cual la revelación de nuevos modos de ser —o, si se prefiere Wittgenstein a Heidegger, de nuevas formas de vida— da al sujeto una nueva capacidad para conocerse a sí mismo. Si la referencia del texto es el proyecto de un mundo, entonces no es el lector el que principalmente se proyecta a sí mismo. Mejor dicho, el lector crece en su capacidad de autoproyección al recibir del texto mismo un nuevo modo de ser.

De esta manera, la apropiación deja de parecer un tipo de posesión, una forma de aferrarse a las cosas; en lugar de esto, implica un momento de desposeimiento del yo egoísta y narcisista. Este proceso de desposeimiento es la tarea del tipo de universalidad y atemporalidad enfatizado en los procedimientos explicativos. Y esta universalidad, a su vez, está ligada al poder revelador del texto como algo diferente de cualquier tipo de referencia ostensible. Sólo la interpretación que cumple con el mandato del texto, que sigue la "flecha" del sentido y que trata de pensar de manera acorde, da inicio a una nueva autocomprensión. En esta autocomprensión, yo opondría el propio yo, que procede de la comprensión del texto, al ego, que afirma precederlo. Es el texto, con su poder universal de revelación del mundo, lo que le da un auténtico yo al ego.

ÍNDICE ANALÍTICO

acontecimiento de habla, 24-28, 34, 36-37, 40, 105
acontecimiento y significado, dialéctica de, 22-26, *passim*, 33-34, 37, 38, 43-44, 50-51, 83-84, 92
acontecimiento, 23, 30, 32, 34, 38, 83, 87; *véase también* acontecimiento y significado, dialéctica de
acto de habla, 28, 31, 32-33, 40; *véase también* acto ilocutivo, acto locutivo, acto perlocutivo
acto ilocutivo, 28-29, 31-33, 40
acto interlocutivo, 28-29, 42
acto locutivo, 28, 31, 40
acto perlocutivo, 28, 31-33, 40-41
alegoría, 68-69
alfabeto, 54; y grabado, 54; óptica, 53
análisis estructural, 94-100
apropiación, 55-56, 103-106; *véase también* distanciamiento y apropiación, dialéctica de
Aristóteles, 15, 60-61, 64, 81, 89
arquetipo, 78
arte, abstracto, 53-54; *véase también* pintura
Austin, J. L., 28
autor, 45, 105; *véase también* intención; significado, autoría

Barthes, Roland, 96
Baudelaire, Charles, 54
Beardsley, Monroe, 59, 62, 63, 64
Benveniste, Émile, 23, 24
Bergson, Henri, 52
Black, Max, 62, 63, 79, 80
Bultmann, Rudolf, 105

canal (factor del discurso comunicativo), *véase* medio
Cicerón, 60
ciencia, "ciencia humana" *(Geisteswissenschaften)*, 84, 90; ciencia natural, 84, 90; investigación científica, 16-17
código, 16-17, 25-27, 29, 31; y mensaje, 45-46; factor del discurso comunicativo, 39; *véase también langue*
Cohen, Jean, 63
comprensión, 36, 50, 83-100; como conjetura, 86, 86-91, 98; *véase también* explicación y comprensión, dialéctica de
comprensión, 83, 85-86, 103-104
comunicación, 29-33, 42, 44, 46-47; circulo de, 44; *véase también* diálogo, lenguaje como comunicación
conjeturando, *véase* comprensión como conjetura
connotación, 59
contenido proposicional, 30-31
conversación, 84, 85
cosmos y orden cósmico, 74-75
crítica literaria, 59; y antihistoricismo, 102-103; estructural, 93-94

Dagognet, Francis, 53
denotación, 59
Derrida, Jacques, 38-39
diálogo, 29-33, 36-37, 47-48; situación dialogal, 48, 50
Dilthey, Wilhelm, 36, 102
discurso, y lingüística, 16-17; y acto

interlocutivo, 28-36; y lo sagrado, 75; como acontecimiento, 23-24, 25-26, 27-28, 30, 78, 103; *véase también* acontecimiento y significado, dialéctica de; como predicación, 24-25; *véase también* predicación; como trabajo, 45-46, 88-89; *véase también* lenguaje como trabajo; función contextual de, 29, 31; exteriorización de, 30, 33, 38, 40-41, 46, 50, 51, 55; "factores" del discurso comunicativo (Jakobson), 29, 39; fijación de, 39-42, 46; *véase también* inscripción; "funciones" del discruso comunicativo (Jakobson), 29, 39, 47, 49, 61-62; en Platón y Aristóteles, 16-17; poético, *véase* poesía; hablado, 42, 47, 50, 103; *véase también* hablante, hablar; estructura de, 25; escrito, 37, 38-39, 42, 83; *véase también* escritor, escritura; *véase también* lenguaje, lenguaje como discurso, logos.
distanciamiento y apropiación, dialéctica de, 55-56, 101
distanciamiento, 38, 50-51, 86, 101, 103; metodológico, 101; productivo, 55-56, 101; *véase también* distanciamiento y apropiación, dialéctica de
Durkheim, Emile, 17

ejecutores, 28
el escuchar, 30, 55
Eliade, Mircea, 66, 73-74, 78
error, 15, 64
escritor, 48; horizonte de, 104-105; *véase también* escritura
escritura, 37, 38-57, 84-86; *véase también* discurso, escrito; lenguaje, escrito
estructuralismo, 20; *véase también* lingüística, modelo estructural de; análisis estructural
existencia, como fundamento de la identificación, 35
experiencia, llevada al lenguaje, 35; privada (hecha pública), 33
explicación y comprensión, dialéctica de, 83-100, 101, 102-103; *véase también* explicación, comprensión
explicación, 83-85, 88, 98; convalidación, *véase* validación; *véase también* explicación y comprensión, dialéctica de

falacia intencional, 43
falsificación, 91
fenomenología del sentido, 22, 102
ficción heurística, 80
ficción, 49
folklore, *véase* narrativa
fonema, 95
Frege, Gottlob, 33, 35, 79, 101-102
Freud, Sigmund, 16, 68, 71, 78
Frye, Northrop, 72, 80

Gadaner, Hans-Georg, 104-105
Geach, Peter, 32
géneros literarios, 45-46
grabado y tallado, 54
gramática, 28, 30-33; "desplazadores" gramaticales, 65
Greimas, A. J., 96
Grice, Paul, 27

hablante, 27-28, 33-34, 36, 42-43, 47-48; e intención, 32; como factor del discurso comunicativo, 29, 39; *véase también* intención; significado del interlocutor; hablar
hablar, 30, 31-32; *passim* ; *véase también* discurso, hablado
Heidegger, Martin, 50, 106
hermenéutica, 36-38, 58, 75, 103; ro-

mántico, 36, 83-87; circulo hermenéutico, 91, 105; *véase también* interpretación
Hesse, Mary, 79
Hester, Marcus D.
hierofanía, 67, 74, 76; *véase también* sagrado, lo
Hirsch, E. D., 90-91
historia, 41
historicismo, 101-103, 105
Husserl, Edmund, 22, 32, 72, 101-102

iconicidad, 52-57; aumento icónico, 53
identificación, 17, 26-28, 32-33, 37, 79, 100; singular, 24-25, 32, 47
imprimir, 55
inscripción, 39-42, 46, 47, 54-56, 84
intención, 17, 26-28, 32-33, 37, 79, 100; del autor, 36, 42-43, 87-88, 93; del hablante, 42
interpretación, 57, 84-88, 90-91, 99, 101, 103, 105; y la metáfora, 63, 65; y el símbolo, 68, 70, 75-76; conflicto de, 63, 91; (Popper); literal y metafórica, 63-65; *véase también* hermenéutica

Jakobson, Roman, 29, 39, 47, 49, 59
juicio, 89

Kant, Emanuel, 87, 891

langue, 17-20, 20-21, 23, 25-26, 93-94
lector, 44, 48, 87, 92-93, 105-106; horizonte del, 104-105; *véase también* leer,
leer, 42, 43-44, 55-56, 83
lenguaje ordinario, 22, 24
lenguaje, y experiencia, 35; y exteriorización, 33; *véase también* discurso, exteriorización de; y mundo, 20, 34; como comunicación, 29; *véase también* comunicación; como discurso, 15, *passim*; como *langue, véase langue*; como *parole, véase parole*; como estructura, *véase* lingüística, estructura de sistemas lingüísticos; como trabajo, 45, 69; *véase también* discurso como trabajo; funciones de, 29; en Rousseau, 52; poético, *véase* poesía; religioso, 79; científico, 79-80; espacialización de, 55; escrito, 45-46; *véase también* escritor, escritura; *véase también* discurso, lingüística.
Lévi-Strauss, Claude, 18, 94-96, 98-99
ley, 41
lingüística, 17-18, 22, 25, 93-94; análisis lingüístico, 22, 28; *véase también* lenguaje ordinario; código lingüístico, *véase también* código; sistemas lingüísticos, 17, 23; modelo estructural de, 17-19, 93-94; *véase también* análisis estructural; estructura de sistemas lingüísticos, 16; estructural, 17-19
literatura, 18, 47, 49, 58, 59-60, 89-90, 93; *véase también* géneros literarios; obras literarias; narrativa; texto, literario
logicidad, 102, 103
logos, 15-16, 22, 72

mando político, 41
medio (factor del discurso comunicativo), 39, 41
mensaje, 17, 23, 25, 29-31, 39, *passim*, 79; como factor del discurso comunicativo, 39-40; *véase también parole*
mente, otra, 84; en oposición a naturaleza, 85

metáfora, 58, *passim*, 90; metáfora muerta, 65, 77; metáfora viva, 65; "giro metafórico", 64, 68; metáfora raíz, 77
mitemas, 95, 98
mito, 18; análisis estructural de, 94-96, 98-99
mito, de Edipo, 95, 98
modelos, 78-81
mostrar, acción de, 47
mundo, 34, 36, 49, 93, 100, 104; *véase también* ser en el mundo

narrativa, 18, 98; análisis estructural de, 96-98
naturaleza, 84; en oposición a la mente, 85
nombre y nombrar, 15, 60, 91
numinoso, 73-74; *véase también* hierofanía, sagrado

obras literarias, 58-60, 103
oración, 15, 20-21, 24, 26-27, 33-34; y metáfora, 62-63; *véase también* sustantivo y verbo
Otto, Rudolf, 73
oyente, 29, 33, 42, 47; como factor en el discurso comunicativo, 29, 39; *véase también* escuchar

palabra, 61-63; y sentido, 19; y oración, 21; en Platón y Aristóteles, 15; valor lexical de, 63-64; palabra-acontecimiento, 36, 105
parole, 20-21, 23, 25, 94
pensamiento conceptual, y símbolo, 70
Pierce, Charles S., 18
pintar, 53-55
Platón, 15, 22, 26, 29, 38, 40, 51, 53, 54, 87
plurivocidad, 88
poesía, 60, 72-73, 80-81; y referencia, 80-81; discurso poético, 49-50, 73; lenguaje poético, 72, 80-81; poética y símbolo, 66-67, 70-71
polisemia, 31, 65, 77
Popper, Karl, 91
positivismo lógico, 59
predicación, 24, 26, 62-63; universal, 24-25, 32; *véase también* discurso como predicación
producción de obras, 45
promesa, *véase* acto ilocutivo
proposición, 24-25, 27
Propp, V., 18, 96

Quintiliano, 60

Ramsey, Ian, 79
realidad, redescripción de, 79-81; e iconicidad, 54-55; y metáfora, 66
referencia, 33-36, 46-49, 79, 92, 100; y mito, 99; descriptiva, 48-49; eclipse de (en poesía), 49; en poesía, 80-81; en textos, 92-93; ostensible, 48-50, 92-93; autorreferencia, 26-27, 33, 42; *véase también* sentido y referencia, dialéctica de
retórica, 60-62, 69, 81
Richards, I. A., 62-63
Ricœur, Paul (textos), *Freud: una interpretación de la cultura*; *Finitud y culpabilidad*; *Introducción a la simbólica del mar*, 58
Rousseau, Jean-Jacques, 52
Russell, Bertrand, 34
Ryle, Gilbert, 64

sabiduría, en Platón, 51-52
sagrado (lo) y sacralidad, 67, 73-76; *véase también* hierofanía, numinoso

Saussure, Ferdinand de, 16-20, 93, 95
Schleiermacher, Friedrich, 36, 88, 104
Searle, John, 32
semántica, 22-23, 27, 35, 46, *passim*; y metáfora, 62; y símbolo, 67-76; *passim*; "impertinencia semántica", 63, 68; semántica superficial y profunda, 99-100
semejanza, 62-65, 69, 81
semiótica, 19-20, *passim*, 35
sentido (*meaning*), 26-27; y acontecimiento, 30; *véase también* acontecimiento y sentido, dialéctica de; e intención, 88; y metáfora, 63-65; y contenido proposicional, 26; y referencia, 26, 46-47; *véase también* significado y referencia, dialéctica de; como significado, 22, 34, 47; autoría, 42-43; *véase también* intención; figurativo (en la metáfora), 59, 62, 67; en Frege y Husserl, 101-102; literal, 59, 61, 67-68; de una palabra, 19; primario y secundario (en literatura), 90; dialéctica de sujeto-objeto, 33; excedente de, 58-59, 68, 70; *véase también* significación, excedente de; sentido de la elocución, 26-33, 85, 92; sentido lo que quiere decir el interlocutor, 26-33, 36, 85; verbal, 87; *véase también*, acontecimiento y sentido, dialéctica de; plurivocidad; polisemia; referencia; semántica; significado, significado y referencia, dialéctica de
sentido y referencia, dialéctica de, 33-36, *passim*, 36, 47, 79, 100
ser en el mundo, 35, 49, 73, 78, 105-106
Shakespeare, William, 64
significación, 58-59; y metáfora, 62-63; figurativa, 61; literal, 68; primaria y secundaria, 60, 68-69; simbólica, 68-69; excedente de, 68; *véase también* sentido, excedente de, verbal, 58
significado (*sens*), 21-22, 26-27, 30, 34-36; como *Sinn* (Frege), 33, 102; *véase también* sentido
significado (*signified*), 20
significante (*signifier*), 20
signo, 18-21, 34-35, 54-55, 84-85, 94; y grabado, 54-55; y pintura, 53-54; y psicoanálisis, 71
símbolo y simbolismo, 58-59, 66-82, 90; e historia de las religiones, 66-67; y poética, *véase* poesía; y psicoanálisis, 66-67, 70-72; lingüístico y no lingüístico, 66-67; momento no semántico de, 70-76; religioso, 71; momento semántico de, 67-70
sistema fonológico, 19
sistemas léxicos, 19
Sócrates, 51-52
Strawson, P. F., 34
sueño y trabajo del sueño, 71-72
sujeto, 24; *véase también* predicación
sustantivo y verbo, 15-16, 22, 26; *véase también* oración

texto, 37, 38, 43-45, 48, 86-91, 103, 105-106; y apropiación, 104; y referencia, 92-93, 99-100; falacia del texto absoluto, 43; literario, 89, 93; autonomía semántica del, 38, 42-44, 46, 48, 55, 83, 86-87, 103; sentido del, 100; *véase también* discurso, escrito,
trabajo y práctica, 45-46; *véase también* discurso como trabajo, obra literaria,
tropo, 60, 65

Turbayne, Colin, 62
validación, 88, 90-92
verdad, 34, 79; y falsedad, 15; en Platón, 15
voz, 52, 55
Wheelwright, Phillip, 62, 77-78
Wimsatt, W.K., 43
Wittgenstein, Ludwig, 20, 106
Wordsworth, William, 68

impreso en programas educativos, s.a. de c.v.
calz. chabacano núm. 65, local a
col. asturias, cp. 06850
25 de junio de 2006